

أساسيّات المنهج والخطاب

في درس القرآن وتفسيره

محمد مصطفوي

محمّد مصطفوي

باحث في الفكر الإسلامي. مقيم في السويد، مهتم بالدراسات القرآنيّة وفلسفة الفقه الإسلامي. نشر عدداً من المقالات والدراسات في المجلات العربيّة. واشتغل لفترة من الزمن في إدارة التعليم الدينيّ والتخطيط لبرامجه. نشر عدداً من الكتب، ما صدر منها عن مركز الحضارة، هو:

- نظريات الحكم والدولة: دراسة مقارنة بين الفقه الدستوري والقانون الدستوري الوضعي، ٢٠٠٧.
- فلسفة الفقه: دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي، ٢٠٠٨.

أساسيّات المنهج والخطاب
في درس القرآن وتفسيره

محمد مصطفوي

أساسيّات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره



المؤلف: محمد مصطفوي
الكتاب: أساسيّات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2009
ISBN: 978 - 9953 - 538 - 32 - 7



The methodological basics of Quranic exegesis

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

كلمة المركز 9

المقدمة 11

القسم الأول: القرآن ومباحث المنهج

تمهيد 17

الفصل الأول: المنهج أسسه ووظائفه

المبحث الأول: تعاريف عامّة 23

المبحث الثاني: أسس اختيار المنهج ووظائفه 33

الفصل الثاني: المنهج النقلي

المبحث الثالث: اعتبارات خاصة بالمنهج النقليّ 48

المبحث الرابع: التفسير بالمأثور واتجاهاته 59

المطلب الأول: التفسير بحسب الاتجاه الروائيّ الصلب 59

المطلب الثاني: التفسير بحسب الاتجاه الروائيّ المرن 66

المطلب الثالث: تفسير القرآن بالقرآن 75

المطلب الرابع: التفسير اللغوي 86

المطلب الخامس: التفسير التاريخي 108

الفصل الثالث: المنهج العقلي

المبحث الخامس: اعتبارات خاصة بالمنهج العقلي 122
المبحث السادس: العقل الكلاميّ 131
المطلب الأول: المنطلقات التفسيريّة للمتكلمين 133
المطلب الثاني: التفسير الكلاميّ 136
المبحث السابع: العقل الفلسفي 151
المطلب الأول: المقصود بالتفسير الفلسفي 151
المطلب الثاني: التفسير الفلسفي 153
المبحث الثامن: العقل الاجتماعي 178
المبحث التاسع: العقل الحركي 195
المبحث العاشر: العقل المقاصدي 208

الفصل الرابع: المنهج الإشاري الصوفيّ

المبحث الحادي عشر: نظريات في التصوف 219
المبحث الثاني عشر: اعتبارات خاصة بالمنهج الإشاري 225
المبحث الثالث عشر: ابن عربي رائد الفكر الصوفيّ 235
المطلب الأول: ابن عربي ومشكلة الفهم الإشاري 235
المطلب الثاني: وحدة الأديان في تصوّر ابن عربي 238
المبحث الرابع عشر: التفسير الإشاري 243

الفصل الخامس: المنهج في الدراسات القرآنية المعاصرة

المبحث الخامس عشر: قراءات عصرية ومتحرّرة للقرآن 249
المطلب الأول: أركون، قراءة حرّة إلى درجة التشرد والتسكع 253

المطلب الثاني: أبو زيد، نحو أنسنة الوحي 258
المطلب الثالث: سروش، والتجربة النبوية 262
المبحث السادس عشر: المنهج، والدراسات الغربية المعاصرة للقرآن .. 267

القسم الثاني: الخطاب القرآني ونظرياته

الفصل السادس: أركان الخطاب وخصائصه

المبحث السابع عشر: أركان الخطاب القرآنيّ 286
المبحث الثامن عشر: خصائص الخطاب القرآنيّ 300
المطلب الأول: بنية الخطاب القرآنيّ 300
المطلب الثاني: قدسية الخطاب القرآنيّ 309
المطلب الثالث: سلطة الخطاب القرآنيّ 315
المطلب الرابع: مراتب الخطاب القرآنيّ 320
المطلب الخامس: أقسام الخطاب القرآنيّ 325
المبحث التاسع عشر: نظريات في الخطاب القرآنيّ 337
المطلب الأول: نظريّة المحتوى الدلالي 337
المطلب الثاني: نظريّة المدلول السياقي 340
المطلب الثالث: النظريّة التكاملية 345
المصادر والمراجع 353

كلمة المركز

يبقى القرآن الكريم مصدراً أساساً للفكر الإسلامي، سواء على مستوى القواعد والأسس أم في مجال التفاصيل والجزئيّات التي كان لهذا الكتاب الخالد موقفٌ منها. والقرآن كأيّ كتاب آخر يحتاج التواصل معه إلى المرور عبر قناة تواصل إجباريّة لا بدّ من المرور بها، والنظر من خلالها. وهذه القناة هي ما عُرِف بالتفسير، وما تحوّل إلى علم له أصوله وقواعده ومناهجه التي على ضوئها يتمّ استنطاق القرآن الكريم وجلاء مراداته، ونقل رسائله التي يريد الله إيصالها إلى البشر. ومن هنا، فليس من المبالغة في شيء القول: «إن التفسير هو المنهج».

نعم إنّ التفسير هو المنهج، وقد بدأ المسلمون محاولةَ فهم كتاب الله بواسطة ما نُقِل عن الرسول الأكرم(ص)، ثم من لحقه من الأئمّة والصحابة والتابعين. ومع تطوّر الحياة الفكريّة والعقليّة في الاجتماع الإسلامي، وُلدت أسئلة وأُثيرت إشكاليّات، لم يعد المنهج الأثري صالحاً لتحديد الموقف منها، لأسباب منها كون بعض هذه الأسئلة جولاناً في ميادين العقل ومراتع الفكر المستورد من اليونان وغيرهم من

الأمم. ومنها أنّ بعض هذه الأسئلة تحوم حول المنهج الأثري نفسه. وما زال العقل المسلم المشتغل على كتاب الله يستولد سؤالاً بعد سؤال وفقاً لما أقرّه الله في وصفه للإنسان، عندما وصفه بأنّه أكثر شيء جدلاً.

ومن الأسئلة التي تستحقّ التوقف عندها في درس المنهج التفسيري الصالح: هل يحتاج فهم القرآن إلى منهج محدد؟ ما هي حدود هذا المنهج ومن أين تشتَقّ قواعده؟ هل التفسير علم أحادي المنهج، وبالتالي هل يمكن تفسير القرآن الكريم من أوله إلى آخره وفق منهج واحد؟ ما المبرر لاختلاف المناهج المستخدمة في تفسير نص واحد؟ ألا تحتاج المناهج إلى ما يبرر منهجيّتها والاعتماد عليها في الفهم والتفسير؟ ماذا نفعل عند اختلاف المناهج في ما تؤدّي إليه وتولّده من معانٍ؟ وأخيراً وليس آخراً: هل ما زال باب التأسيس المنهجي لتفسير القرآن الكريم مفتوحاً على مصراعيه؟ أم قطعت جهيزة المناهج قول كلّ خطيب؟

هذه بعض الأسئلة التي يحاول محمد مصطفوي البحث عن جواب لها، في ثنايا كتابه الذي يبحث فيه عن المناهج المستخدمة بدءاً من المناهج المعروفة التي لها تاريخ طويل في العمل التفسيري، وصولاً إلى بعض المحاولات التي قام بها معاصرون من مستشرقين وغيرهم. ويحاول الكاتب في كتابه تحليل بعض هذه المناهج وإلقاء الضوء عليها للتعريف بها والحكم لها أو عليها، في بعض الحالات. وإذ يقدّم مركز الحضارة هذا الكتاب ضمن سلسلة الدراسات القرآنيّة يتمنّى أن يجد فيه القارئ خطوة إلى الأمام في نقد دراسات التفسير، وتصويب العمل المنهجي في ميدانها.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾

يمثّل القرآن الكريم الكتاب الأول والمرجع الأساس بالنسبة للمسلمين كافّة، وله القيمة الأولى من حيث الاعتبار والاستناد لدى المسلمين. كما أنّه من أهمّ الكتبِ السماويّة التي تُمارس سلطتها المعرفيّة والإيمانيّة على أتباعها عبر قرونٍ من الزمن ومن دون انقطاع. تلك السلطة التي لا تعلوها سلطة ولا يحِدُّ من سلطانها شيء.

ونظراً إلى أهمية الكتاب الكريم وخطورةِ المواضيع الواردة فيه، فإننا ملزمون بفهم خطابات بمنهجيّة ملائمة ورصينة تكفُلُ الوصول إلى مقاصد الكتاب ومراميه. ويتطلّب ذلك الإلمام بحيثيّات المنهج وقضايا الخطاب في آن واحد.

وفي ما يتصل بالمنهج، فإنه يُعتبرُ موضوعاً إشكاليّاً في جميع المعارف النظريّة وذلك لصعوبةِ تحديده بدقةٍ وبموضوعيّة من جهة، ولعدم إمكانيّة

حسم تعدده أو وحدتِهِ في تلك المعارف من جهة أخرى. ولكن مع ذلك كله، فإنه يعتبر مقوِّماً أساسيّاً لكلِ معرفةٍ مضبوطة، ويشكل المنهج وموضوع المعرفة والذات العارفة (الباحث) الأضلاع الثلاثة لمثلث المعرفة كما يأتي. ولا يمكن إغفالُ المنهج، في أي بحث موضوعي لِمَا يلعب من دور فاعلٍ في تحديد البنية المنطقيّة، والفلسفة الكامنة وراء العلم من ناحية، وفي إدارة المعرفة وطريقة البحث عنها من ناحية أخرى. إن ظهور المناهج الجديدة في العلوم والمعارف الإنسانيّة وتوفر المصادر والمراجع البحثيّة، وبخاصة الأدوات الحديثة في البحث والتواصل. والمساهمة في دعم الباحثين ورفدهم بمستلزمات البحث الواسع، أوجدت أرضيّة صالحة، لأناس غير مؤهّلين مسلكيّاً للخوض في مجال الأبحاث التفسيريّة، سيّما المنهجيّة منها فزادوا الطين بلّة ولم يقدموا شيئاً مفيداً بل زادوا من حيرةِ القُراء وألبسوا عليهم الأمور أكثر من ذي قبل، وأفقدهم الثقة بكُتّاب المناهج، إذ لم يجدوا منهم ما يشفي غليلهم، بل أغرقهم في دائرة المصطلحات الوافدة التي ليس لها ضبط في الدلالة والمعنى لدى واضعيها فكيف بمتلقّي تلك المصطلحات والمستهلكين لها!

وأما الخطاب القرآنيّ وحيثيّاته، فهو بدوره موضوع أساسيّ وإشكاليّ معاً، فإنه أساسيّ لمقاربة النصوص القرآنيّة وفهمها الدقيق، وإنه إشكاليّ لتعدد وجوه الخطاب القرآنيّ، والتباس تلك الوجوه على العديد من المفسّرين الذين لم يتمكنوا من تمييز بعضه عن الآخر، وتحديد ما هو المعتمد في الآيات التي يسعى لتفسيرها. وهذا ما يولِّد نقاط استفهام أمام فهم العديد من المفسّرين، الذين لم ينطلقوا من اعتباراتٍ خطابيّة واضحة لفهم القرآن الكريم، واستيعاب رسالته، وتحديد مُراده.

المنهج والخطاب

لماذا الجمع بين المنهج والخطاب في هذه الدراسة؟ هل هناك من صلة واضحة بين هذين المجالين؟

في البداية أردتُ أن أكتب رسالتين مستقلتين، تتناول كل واحدة منهما موضوعاً وذلك بالفصل التام بين المنهج والخطاب. غير أنّ الصلة الوطيدة التي تجمع بينهما دفعتني إلى الجمع بين الموضوعين في رسالة واحدة. وذلك انطلاقاً من عدم إمكانيّة الفصل الحقيقيّ بينهما، ونظراً إلى أنّ كل واحد منهما يعبّر عن طرف من طرفي الموضوع؛ حيث إنّ الخطاب هو منهج يمارسه القائل أو المخاطِب (بالكسر) في خطابه الموجّه إلى المُتلقي، في حين أنّ المنهج هو طريقة يتبعها الباحث لمعرفة خطاب المخاطِب (بالكسر).

ومن هنا فالبحث عن أحدهما يتطلب استحضار الثاني، إذ لا يستقيم البحث عن المنهج من دون استحضار الخطاب، كما أنه لا يمكن فهم الخطاب من دون منهجٍ يلائمه في المقاربة. وبتعبيرٍ آخر، لا يمكن الحديث عن منهج متناغم مع ذي المنهج، من دون الأخذ بعين الاعتبار الخطاب الذي يراد فهمه ومقاربته من خلال المنهج. وذلك انطلاقاً من أنّ «الخطاب» هو طريقةُ إلقاء الكلام، و«المنهج» هو طريقة تلقي الكلام. والبحث المنهجي حولهما ينبغي أن يصار إلى الكشف عن همزات الوصل بين الإلقاء والتلقي، فكلما كانت طريقة التلقي أكثر تطابُقاً مع شروط وحيثيّات إلقاء الكلام، كان الحظ أكبر في فهم الكلام واستيعابه، والعكس صحيح أيضاً. هذه الازدواجية القائمة بين الخطاب والمنهج استدعى البحث عنهما في رسالة واحدة، كي ينظر القارئ إلى

طرفي الموضوع معاً في آن واحد، ولا يغفل عن أحدهما بالاهتمام بالآخر.

من هنا فإن بحثَنا في هذه الدراسة ينقسم إلى قسمين: القسم الأول، يتم فيه تناول الأمُور المتصلة بالمنهج. والقسم الثاني، يتناول قضايا الخطاب والحيثيّات المتصلة به. وكلّي أمل بأن تساهم الدراسة في رفد المهتمين بالدراسات القرآنيّة برؤية جديدة إلى قضايا المنهج والخطاب وتساعدهم على استنطاق النصوص القرآنيّة بما يؤدّي إلى فهم أشمل وأدق لمقاصد الكتاب الكريم ومراميه، كما أطلب من القرّاء الكرام أن يساعدوني في الدلالة على مواقع الخلل والقصور في الدراسة كي يصار إلى معالجتها في المستقبل.

محمد مصطفوي
لوليو ـ السويد
2009 ـ 01 ـ 04

القسم الأول

القرآن ومباحث المنهج

تمهيد

يشكل المنهج موضوعاً إشكالياً كما سبق، وعليه، ينبغي التركيز عليه واستيعاب نقاط القوة والضعف في العمل المنجي الذي نمارسه في كل بحثٍ من أبحاثنا، سيّما في مجال الدراسات القرآنيّة التي تتطلب منا دقةً وحساسيةً أكثر من غيرها، كي نتجنب قدر الإمكان الخلل والخطأ في فهم الخطابات القرآنيّة. ولا يتيسر ذلك إلّا من خلال معرفةٍ دقيقة وشاملة لقضايا المنهج عموماً، والمباحث المنهجيّة في مجال الدرس القرآنيّ وتفسيره بشكل خاص.

من هنا فإن البحث المنهجي في مجال التفسير، شأنه شأن سائر المعارف المضبوطة، يتطلب خبرة واسعة في مجالين: **أولاً**، في مجال التفسير كونه الموضوع محل البحث، والذي يتم تطبيق المناهج فيه. **ثانياً**، في مجال المناهج نفسها، حيث إنّها بدورها حقل واسع في عصرنا وهي تتمدد بسرعة هائلة نتيجة المتطلبات البحثيّة المستمرة، كما أنها حقل إشكاليّ في مجال المعارف الإنسانيّة عامّة والمعارف الدينية خاصة، سواء لجهة مبررات الاختيار والتطبيق، أو لناحية سلامة تطبيق

الضوابط المنهجيّة، أو لجهة وحدة أو تعدد تلك المناهج في مجال من مجالات المعرفة. وهو ما يتطلب جهداً إضافياً لحسن اختيار المنهج من ناحية، ولجهة البحث والتمحيص الكافيين من ناحية أخرى، وهو ما يرتب مسؤوليات معرفيّة وأخلاقية أمام الباحث في عمله البحثي والمعرفي. وفي عصرنا حيث تدخل المناهج في صميم الأعمال المعرفيّة، وتشّكل بنية أساسيّة من بنى المعرفة المضبوطة، فإن الجهد المنهجي في مجال المعارف الإسلاميّة عامّة، وفي مجال التفسير خاصة لم تأخذ حيزاً من الاهتمام الجاد، والكتب المهتمّة بالموضوع تنقُصُها الدقة والموضوعيّة، حيث إنّ الغالب عليها هو الطابع الموسوعي والمعلومات العامّة ولم تبْلُغ - في الأغلب - مستوى الاختصاص والاحتراف. ولا أدعي تميزا للمباحث المنهجيّة المطروحة في هذا الكتاب، غير أنني أسعى قدر الإمكان إلى الخروج عن دائرة المألوف، وطرح بعض الأسئلة الملحّة التي قد لا أوفَّق في معالجتها، غير أنّ أملي، كبير في أن يواصل الآخرون ويخرجوا بإجابات وحلول أكثر قدرة على الاستمرار والحياة.

مثلث الذات العارفة، الموضوع والمنهج

المعرفة حق بشري عام، يساهم فيه كل شخص مساهمة مشاعة، ولا يمكن احتكارها من قبل فئة ولا صنف معين من الفئات البشرية، كما لا يمكن التعاطي معها وبها من دون رقابة فكرية، وضوابط معرفيّة صارمة، إذ بدون ذلك، يتحول البحث عن المعرفة إلى فوضى لا تخدم الهدف الذي ينشده الباحث من خلال البحث المعرفي. والعناصر التي تحدد الإطار العام للبحث المتماسك والمضبوط وتشكل تالياً البنى

الأساسيّة للمعرفة المضبوطة هيَ الذات العارفة، الموضوع والمنهج.

الذات العارفة تمارس دور الحَكَم ضمن ضوابط معينة، في حين أنّ الموضوع يحدد مجال البحث، وأمّا المنهج فيحدد الطريقة التي يمارس البحث بها حول الموضوع من خلال الباحث.

الذات العارفة

تكمن أهمية الذات العارفة في عملية البحث عن المعرفة في بعدين: **الأول**، البعد الذاتي ـ المعرفي للباحث، باعتباره مستوفياً لشروط البحث المعرفي، ويملك الكفاية المعرفيّة في الحقل الذي يتناوله بالبحث والدرس. **الثاني**، البعد التداولي للعمل البحثي، بمعنى مستوى التزام الباحث بالموضوعيّة، واتصافه بالإنصاف، وابتعاده عن الذاتية وممارسة القناعة الشخصيّة في العمل البحثي. هذه الأمور وغيرها في مجال التفسير يتمُّ البحث عنها في أصول التفسير، ولا ندخل في تفاصيلها هنا.

الموضوع

يمارس الموضوع دوراً أساسيّاً في تحديد إطار البحث، ومن شأنه منع البحث خارج الموضوع وذلك عبر التأكد من صلة المسائل التي يتم تناولها في الموضوع البحثي، بحيث تكون الصلات متينة، واضحة، ومقننة.

المقصود بالصلة المتينة تلك الصلة التي تحوِّلُ المسألة إلى لازمٍ من لوازمِ الموضوع، بحيث لا يفرضُ على الموضوع فرضاً من الخارِج، وإنما يتطلبه الموضوع عبر علاقة موضوعيّة وواقعية. وأما المقصود بالصلة الواضحة، تلك الصلة التي يعبّر عنها بـ«اللازم البيّن» بشقيه البين

بنفسه ومن دون توسيط أمر آخر، أو بواسطة إبراز علاقة متينة. وأما المراد بالعلاقة المقننة، تلك العلاقة التي تأتي من خلال حقل من حقول المعرفة، وليست علاقة اعتباطية أو مصطنعة وآتية من عالم الخيال.

المنهج

المنهج كما يأتي تعريفه، هو الطريق التي يسلكها الباحث للوصول إلى الحقيقة (المعرفيّة). والطريق التي يسلكها الباحث لا بدّ أن تكون موصلة ومعبَّدة كي يمكن السير بها ومن خلالها إلى الهدف. من هنا فإن المنهج الذي يختاره الباحث لبحثه ينبغي أن يؤدّي إلى نتائج بحثيّة واضحة، وذلك يتيسّر عندما يتم التأكد من التناغم والتناسب بين المنهج والموضوع المبحوث عنه. والتناغم المطلوب يفرضه الواقع المعرفي الداخلي والواقع المعرفي الخارجي. الواقع المعرفي الداخلي يجسده التركيب الداخلي للمعرفة، في حين أنّ الواقع المعرفي الخارجي والموضوعي تفرضه العلاقة التي تنسجه معرفة من المعارف بحقول معرفيّة أخرى. ومن خلال نوع العلاقة وكَمِّها تبرز العلاقة التداولية بين المنهج والموضوع، وهي تارة علاقة التفاعل، وأخرى علاقة التنافر. تتعمم علاقة التفاعل بين المنهج والموضوع عندما يحصل الانسجام الداخلي والتركيبي بينهما. كما تسودُ علاقة التنافر بين الطرفين، عندما يعجز الباحث عن نسج علاقة منطقيّة وفعليّة بين المنهج والموضوع. ومن هنا تبرز أهمية التأكد من مدى الانسجام بين الطرفين لتحقيق الأهداف المعرفيّة المرجوّة.

ومن هنا فإننا سوف نتناول في القسم الأول الموضوعات التالية: نحدّد **أولاً** المقصود من المنهج بتبيان مفهومه ومن ثم نوضح الفرق بينه

وبين الأسلوب، كما نعرّف الفرق بينه وبين المصدر والاتجاه، ومن ثم ندخل في بيان أنواع المناهج المستخدمة في مجال التفسير بشرح أقسامها وتحديد سماتها العامّة، وخصائصها المنهجيّة، وأهم التفاسير والأبحاث التي تمَّ إنجازها على ضوء تلك المناهج، مع مناقشة مدى قدرة المناهج المستخدمة على إنتاج المعرفة القرآنيّة.

الفصل الأول

المنهج أسسه ووظائفه

المبحث الأول

تعاريف عامّة

المطلب الأول: ما هو المقصود بـ«المنهج»؟

أولاً: تعريف المنهج

المنهج في أبسط تعاريفه هو: «طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة»[1]، أو «إجراء يستخدم في بلوغ غاية محدّدة»[2]، أو «إنّه الترتيب الصائب للعمليات العقليّة التي نقوم بها بصدد الكشف عن الحقيقة، والبرهنة عليها»[3]، أو هو «طريق نصل من خلالها وبها إلى نتيجة معيّنة،

---

(1) الطاهر، د. علي جواد: منهج البحث الأدبي، ط4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988م، ص 19.

(2) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، مادة: منهج، ص 195. نقلاً عن: محمد قاسم، د. محمد: المدخل إلى مناهج البحث العلمي، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 1999م، ص 52.

(3) انظر: المصدر السابق

حتى وإن كانت هذه الطريق لم تتحدد من قبلُ تحديداً إرادياً ومتروّياً»[1]. أو «تدبير نظري لضبط عملية البحث وإدارة شؤونه».

ولو اعتمدنا تعريفاً من هذه التعاريف في مجال التفسير، فيمكن القول إنّ منهج التفسير، عبارةٌ عن الطريقة التي نصل من خلالها إلى كشف المعاني المكنونة في النّص القرآنيّ، أو هو الإجراء الذي نستخدمه للتوصل إلى الكشف عن معاني الآيات القرآنيّة. وبتوسع تعبيري أكثر، منهج التفسير هو الطريق التي نسلكها بهدف تكوين المعارف، المفاهيم، والمعاني والمواقف من النصوص القرآنيّة، وما إلى ذلك من تعاريف.

فالمنهج يتشكل من مجموعة من الضوابط الإجرائية التي يستعين بها الباحث، لمواكبة العمل البحثي وإدارة العمليات البحثيّة. ويتبين من المباحث الآتية، بأن دور المنهج يتعدى كونه مواكباً فقط بل يساهم في كثير من الأحيان، في توليد المعرفة، وتحديد إطارها، ورسم ملامحها وتحديد مبانيها المعرفيّة. وذلك من خلال رفد العمل البحثي بالخطوات الميدانية، التي تؤدي للوصول إلى المعرفة، والتحقق من مصداقيتها. والنتائج المعرفيّة تدين للمنهج، لأنه يأخذ بيد الباحث ويقوده نحو الكشف عن الحقيقة. كما أنّ الضوابط المنهجيّة والتقيد العملي بها تكفل صحة النتائج المعرفيّة إلى درجة كبيرة، وبذلك يظهر أنّ للمنهج دوراً كبيراً على صعيد العمل المعرفي.

ثانياً: القرآن ومبادئ المنهج

لم يَرِد في القرآن الكريم مصطلح «المنهج» بلفظه، ولكن وَرَدَ

---

(1) لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، طبعة باريس ـ بيروت، 1996م، ص 803.

مصطلح «المنهاج» الذي يوافقه في النتيجة، وذلك عند قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[1]؛ أي طريقة واضحة في الدين. كما أنّ الآيات القرآنيّة تضمّنت مفاهيم عدّة تعتبر أسساً ومبادئ عامّة للمنهج، والتقيد العملي بها يُجنّب الباحث الوقوع في الكثير من الأخطاء المعرفيّة الشائعة، ويرسم طريقة واضحة للبحث الفعّال والمنتج، ويصحّح الكثير من المفاهيم الخاطئة في الواقع البحثي والحيلولة دون الوقوع فيها، وهي تنقسم بدورها إلى قسمين أساسيّين:

1 ـ **المبادئ السلبيّة**، وهي الأمور التالية:

1 ـ 1 ـ التقليد: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[2].

1 ـ 2 ـ اتّباع الظّن: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[3].

1 ـ 3 ـ اتّباع الهوى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[4].

1 ـ 4 ـ تحريف الكَلِمَ عن مواضعه: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[5].

1 ـ 5 ـ تبديل القول وتحويره: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ﴾[6].

---

(1) سورةالمائدة: الآية 48.
(2) سورة البقرة: الآية 170.
(3) سورة الأنعام: الآية 116.
(4) سورة الأنعام: الآية 119.
(5) سورة النساء: الآية 46.
(6) سورة البقرة: الآية 181.

2 ـ المبادئ الإيجابية، وهي ما يلي:

2 ـ 1 ـ الموضوعيّة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾[1].

2 ـ 2 ـ الأمانة العلمية والعدل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[2].

2 ـ 3 ـ متابعة الدليل وعدم تجاوزه: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[3].

2 ـ 4 ـ النقد البنّاء: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[4].

المطلب الثاني: الفرق بين المنهج والأسلوب

هل يختلف المنهج عن الأسلوب، أم هما مصطلحان للتعبير عن شيء واحد؟ يبدو أنّ الأسلوب هو أكثر شيوعاً وأقدم استعمالاً من المنهج عند العرب وفي اللغة العربية، فمثلاً يذكرنا بالأسلوب ومفهومه «ابن خلدون» حينما يعرّفه بقوله: «إنه عبارة عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه...»[5]. ثم يضيف: «وتلك

(1) سورة النساء: الآية 135.
(2) سورة النساء: الآية 58.
(3) سورة البقرة: الآية 111.
(4) سورة البقرة: الآية 170.
(5) ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدّمة**، نشر د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة، 1960م، ج4، ص1290.

الصورة التي ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها، ويعيدها في الخيال كالقالب والمنوال. كما يفعل البنّاء في القالب، والنسّاج في المنوال، حتّى يتّسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام.. فإنَّ لكلٍّ من الكلام أساليب تحضُّ على أنحاء مختلفة»[1].

وهذا التعريف للأسلوب، كما يظهر من المصطلحات المستخدمة فيه ذو طابع أدبي، يرجع في جوهره إلى المسائل اللغوية، ويعتمد على «العقل البياني»[2] الذي ينطلق من الألفاظ إلى المعاني. وذلك بالاعتماد على تلك القاعدة المركزية لدى أصحاب الاتجاه اللغوي بأنّ «استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلى أزيد من الملكة اللسانية»[3]. إلّا أنّ المهتمّين باللسانيات في العصر الراهن لهم مفهومهم المختلف عن الأسلوب، عمّا ورد عند «ابن خلدون»، وكمثال على ذلك يرى أحدهم: «أنّ المعارف والوقائع والاكتشافات تتلاشى بسهولة، وقد تنتقل من شخص لآخر، ويكتسبها مَنْ هم أعلى مهارة، فهذه الأشياء تقوم خارج الإنسان، أمّا الأسلوب فهو الإنسان نفسه، فالأسلوب إذاً لا يمكن أن يزول ولا ينتقل ولا يتغير»[4].

كما يعبر عن ذات المعنى «مارسيل بروست» قائلاً: «إنّ الأسلوب ليس بأية حال زينة ولا زخرفاً كما يعتقد بعض الناس، كما أنّه ليس مسألة

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدّمة**، نشر د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة، 1960م، ج4، ص1290.

(2) أنظر في هذا المجال: الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 63.

(3) ابن خلدون: **المقدّمة** (مصدر سابق)، ص 288.

(4) الكونت بوفون، ورد في: فصل، د. صلاح: **علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته**، ط1، دار الشروق، بيروت، 1419هـ ـ 1998م، ص 96.

«تكنيك» إنه مثل اللون في الرسم، إنّه خاصية الرؤية تكشف عن العالم الخاص الذي يراه كل منا دون سواه»[1].

وإذا جاز لنا أن نستعير المفاهيم الواردة لدى الكاتبين الأخيرين، نستطيع أن نقول في الفرق بين «الأسلوب» و«المنهج»: إنّ الأول ينشأ في داخل الإنسان ويرتبط بالواقع الباطني له وشاكلته الداخلية، ورؤيته للعالم، في حين أنّ «المنهج» هو الأداة التي تنشأ في الخارج وتحكم على نتاجات الداخل. وبتعبير آخر، إنّ مقبولية «الصورة الداخلية» ترتبط بمدى انطباق مواصفات المنهج عليها، فكلما كان توافق بين الداخل المنتج والخارج المراقب، فالنتيجة تأتي سليمة ومعبّرة عن قواعد المعرفة المضبوطة، والعكس صحيح أيضاً.

المطلب الثالث: الفرق بين المنهج والمصدر والاتجاه؟

أولاً: الفرق بين المنهج والمصدر

لقد وقع بعض الباحثين في مجال الدراسات القرآنيّة في مشكلة عدم التمييز الدقيق بين المنهج والمصدر، أو على الأقل لا يجد القارئ لتلك الأبحاث، فرقاً واضحاً بينهما إلّا على مستوى المصطلح والتعبير، حيث يَستخدم هؤلاء الباحثون كلا المصطلحين بنفس المعنى والدور من دون وجود فروق تطبيقية واضحة. ولعل السبب يعود **أولاً** إلى ما ذكرنا سابقاً من أنّ موضوع المناهج في الدراسات النظريّة موضوع إشكاليّ في نفسه.

---

(1) Spillner, Bernd: «Linguisticay Literatura. Investigacion de estilo, Retoreca, Linguslica del texto» trad. Madrid, 1979, P. 23. نقلاً عن المصدر السابق، ص96.

وثانياً إلى حداثة بحث المناهج في مجال الدراسات القرآنيّة بل في عموم الدراسات الدينية. ويمكن أن نميّز بين المنهج والمصدر على مستوى المفهوم من خلال الاعتبارات التالية:

أ ـ المنهج هو ترتيب البحث، وطريق تناول موضوع معين في حقل معرفي خاص، في حين أنّ المصدر هو مادة ومعلومات.

ب ـ المنهج هو برنامج عمل وطريقة أداء، بينما المصدر هو محتوى ومضمون.

جـ ـ المنهج يتولى هندسة العمل، ووضع الخطة لتنفيذ مشروع معين، في حين أنّ المصدر يزوِّد المشروع بمواد البناء ومعدّات العمل.

من هنا فإن كل ما يتصل بطرق البحث وصور الإجراء وكيفية التنفيذ وهندسة المشروع البحثي يدخل ضمن المنهج، بينما الجهة التي تزودنا بالموادِّ الخام، ومعدات العمل، ومفردات البحث والتفسير والتحليل وغيرها تدخل ضمن المصدر والمرجع. فحينما نصوغ سؤالنا بـ «كيف؟ «ونقول: كيف نبحث؟ فالسؤال حينئذ عن المنهج. وأما لو سألنا: إلى ماذا نستند في بحثنا؟ فالسؤال يكون عن المصدر. والنسبة بين المصدر والدليل هي نسبة العموم والخصوص المطلق، إذ كل دليل هو مصدر ولكن لا يرقى بعض المصادر إلى مستوى الدليل، باعتبار أنّ المصدر الذي يتم الاستناد إليه في النفي أو الإثبات المعرفيين، تتوفر فيه خصائص المعرفة تارةً المضبوطة وأخرى غير متوفرة فيه، فإن كان من القسم الأول أطلق عليه الدليل تارة والحجة أخرى، وأمّا إن لم تتوفر فيه تلك الضوابط فيتمُّ التعبير عنه بالمصدر فقط دون الدليل والحجة.

ثانياً: الفرق بين المنهج والاتجاه

المنهج هو طريقة تناول الموضوع وترتيب إجراء البحث ـ كما سبق ـ. وأمّا الاتجاه، فهو الموقف الذي يكوّنه المفسّر في ظل واقع معين سواء كان ذلك واقعاً اجتماعياً أو سياسيّاً أو ثقافيّاً أو مذهبيّاً أو غيرها. وفي الحقيقة فإنّ الاتجاه لا يُعبّرُ عن موقف معرفي بقدر ما يعكس موقفا أيديولوجيّاً، ذلك الموقف الذي تمليه على المفسّر العوامل الاجتماعيّة والثقافيّة والمذهبيّة ونزعة مدرسية، أو حب أو كره لهذا أو لذاك. ويتحول في كثير من الأحيان إلى موقف مُضمَر يبرز في ثنايا الحديث وفي مفاصل معينة من البحث والدراسة. ولا يخلو باحث عن هذه المواقف المضمرة، ولكن يختلف الباحثون في مستوى التأثر من تلك المواقف وكيفية التعاطي بها ومعها.

الاتجاه يتكون داخل المنهج ـ عادةً ـ وذلك وبالنظر إلى الضغوط الواقعية التي تمارس على الباحث من الداخل والخارج، من الداخل نتيجة المواقف الشخصيّة للباحث، ومن الخارج نتيجة الواقع الثقافي أو الاجتماعي أو المذهبي وغيره.

ثالثاً: المنهج وعملية التفسير

يمكن النظر إلى المنهج في مجال التفسير من زاويتين اثنتين:

الأولى: زاوية الفروض التي يصوغها المفسّر ويتقيّد بها.

الثانية: زاوية المواد المعرفيّة التي يستخدمها الباحث لتكوين المواقف المعرفيّة البعدية والتي يصل إليها المفسّر من خلال عملية البحث والنظر.

تقوم الفروض التي يصوغها المفسّر على أساس مسلّمات، هي بمثابة حقائق ثابتة استخلصها من خبراته الوجودية وسوابقه المعرفيّة. وتلك المسلّمات ووعي المفسّر بها تشكلان مدخلاً ومرجعاً لعملية التفسير في آن واحد.

غير أنّ خلف جميع المسلّمات التي يتبناها المفسّر ويعود إليها توجد فلسفة عامّة وشاملة للكون، نستطيع أن نعبّر عنها بـ «الرؤية الكونيّة «وهي مفهوم يقوم على دراسة الأفكار التي يعتنقها أحد أفراد المجتمع عن ذاته وعن الآخرين، وعن العالم الذي يعيش فيه ويحيط به، ويتمُّ تكوين تلك الأفكار داخل المنظومة الثقافية والمرجعية في المجتمع. من هنا فإن موضوعات «رؤى الكون» تدور في معظمها حول محاور ثلاثة وهي التالية:

المحور الأول: معرفة الذات (الذات العارفة)،

المحور الثاني: معرفة الموضوع،

المحور الثالث: معرفة مستويات الواقع (الحق ـ الحقيقة ـ المتحقق).

وأمّا من زاوية المادة المعرفيّة، فإن للمنهج الدور المؤثر في جمع المادة وطريقة تنظيمها وكيفية النظر إليها. ومن هذا المنطلق فإن الحقيقة (المعرفيّة) ذات مستويات مختلفة من القيمة والاعتبار ليس بسبب ما يجّد عليها من تطور وتغّير بمرور الزمن، وبسبب مستويات فهم الإنسان للحقيقة، ولكن أيضاً لجهة العوامل والمتغيرات التي نشهدها على مستوى الأدوات المعرفيّة التي تساهم في تكوين الحقيقة أو اكتشافها.

إن هناك درجات من الصواب المعرفي بالمقارنة بمفهوم درجات المعرفة ذاتها. كما أنّ هناك اختلاف جوهري بين صواب المعرفة في ذاتها وصواب فهم المفسّر للحقيقة والمعرفة موضوع البحث والدراسة والتفسير، حيث إنّ «صواب المعرفة يستودع فينا على هيئة معلومات، بينما صواب الفهم يندغم عضويا بكيان الإنسان»[1]. وعليه، من السهل التأكد من صوابية المعرفة أو عدمها ولكن من الصعب الجزم بصوابية الفهم أو عدمها. وذلك باعتبار أنّ الفهم مسألة ذاتية وداخلية، داخلةً في كيان الذات العارفة في حين أنّ المعرفة قضية موضوعيّة، لها أدواتها المعرفيّة القابلّة للرصد والتحديد.

الباحث المراقب يستطيع أن يضبط مواقع الخطأ في المعرفة من خلال أدوات الرصد المعرفي، غير أنه عاجز عن البلوغ إلى عمق الباحث وقراءة نواياه وقناعته المعرفيّة وتاليا معرفة صور الفهم المتكوّن لديه من خلال مواجهة المعلومات المتوفرة المرصودة والغير قابلّة للرصد. وهذا ما يكشف عن أهمية بعد آخر من أبعاد المعرفة الضاربة جذورها في عمق الإنسان وقناعاته الداخلية التي تعبر المعرفة جزءا منها وليس كلها. وذلك نظرا إلى أنّ الرقابة الذاتية للباحث والرقابة المجتمعيّة المفروضة عليه، مضافا إلى القصور في الصياغة والتعبير وغيرهما، تحول دون إبراز كل ما يدور في الداخل ويراهن عليه الباحث في الفهم والمعرفة.

---

(1) نيكولسكو، بسراب: مستويات التعقيد ومستويات الواقع، نقلاً عن: موقع «معابر».

المبحث الثاني
أسس اختيار المنهج ووظائفه

المطلب الأول: معايير اختيار المنهج

هل هناك من اعتبارات واضحة لعملية التصنيف المنهجي في التفسير؟ أم يعتمد ذلك على مزاج المفسّر واتجاهه التفسيري؟ وما هي الوظائف الإجرائية للمنهج؟

يبدو أنّ العديد من الباحثين في مجال التفسير لم يتوقفوا عند أساس لاختيار المنهج، كما أنهم لم يعيروا اهتماماً بعملية التصنيف، وإنما يعتمدون على واقع تفسيري معين، فيقومون بعملية التوصيف انطلاقاً من الواقع القائم. وهو ما أدى ويؤدّي إلى ظهور مناهج في التفسير لم يُنزل الله بها من سلطان. ولنأخذ مثالاً فيما نحن بصدده: من المناهج المتداولة في مجال التفسير ما يسمى بـ«المنهج العلمي التجريبي»، والسؤال المطروح: هل من الممكن الخوض في مجال التفسير من خلال هذا المنهج؟ وبتعبير آخر، ألاَ يعني المنهج العلمي اعتماد التجربة أساساً للبحث في مجال التفسير، فهل يمكن أن ننطلق من التجربة بالمفهوم العلمي للكلمة لتفسير القرآن؟ وهل تخضع المفاهيم القرآنيّة للتجربة العلمية؟ وهل يكفي لاختيار المنهج التجريبي، واعتماده في مجال التفسير مجرد إمكانيّة تحويل معطياته الفعليّة أو المستقبلية إلى شواهد إضافية على صحة ومصداقية المفاهيم القرآنيّة؟ هل يصح منهجيّاً وتفسيريّاً أن نحشد طائفة من المعارف، والمعلومات الطبية والفلكية والفيزيائية والكيميائية وغيرها، على طريقة «طنطاوي جواهري» ومن ثم إقحامها في مجال التفسير وإطلاق المنهج العلمي للتفسير عليه؟

يبدو أنّ هذا النوع من البحث التفسيري خروج عن الضوابط العامّة للمعرفة والمنهج، وإنْ كان من مبرر له في مجالات أخرى فلا ينبغي أن يُقحم في مجال التفسير. نعم هناك معنى آخر للتجربة، وهو ما يعرف بالتجربة الدينية فلها مجال من البحث في خصوص التربية والسلوك الدينيين، وهو غير مطروح عند أصحاب التوجّه العلمي والتجربي في مجال التفسير.

من هنا ينبغي أن ننطلق من اعتبارات واضحة في اختيار المنهج وفي اعتماده، أقلُّها الابتعاد عن الخلط بين المنهج من طرف والاتجاه والمصدر من طرف آخر. ومن ثم التأكد من إمكانيّة التطبيق الفعلي للمنهج محل البحث في مجال تفسير القرآن ولو على مستوى بعض السور والآيات القرآنيّة. وأما المنهج الذي لا يمكن تطويعه للتطبيق الجزئي في مجال تفسير القرآن فلا ينبغي أن يعتدَّ به، كما لا يمكن اعتباره منهجاً صالحاً في مجال التفسير. وهناك اعتباران في التصنيف المنهجي ينبغي الالتفات إليهما في عملية الحذف أو الإبقاء وهما:

1 ـ **التساوق المنهجي**: وهو التفريق بين ما هو منهجيٌّ وما هو خارج إطار المنهج. وبتعبير آخر هو التأكد من فعالية المنهج وإمكانياته الفعليّة لدعم عملية البحث وتطوير أبعاده المعرفيّة.

2 ـ **التكافؤ القياسي**: وهو الاتفاق على التعاريف الإجرائية التي يمكن من خلالها تطبيق قياسات موحدة للمقارنة والحكم. ولا نقوم بمقاربة الموضوعات من خلال قياسات مختلفة ومعايير ملتبسة ومزدوجة في مجال المعرفة.

ويمكن التحكم بهذين الاعتبارين وبمجمل مسار المنهج من خلال العوامل التالية:

أ ـ **اللغة المعتمدة**: هناك مباحث مهمة حول لغة (القرآن)، كما أنّ هناك مواقف عدّة بخصوص لغة القرآن، واعتماد لغة من تلك اللغات يؤثر بشكل مباشر على اختيار المنهج وعملية الفهم وطريقة استنطاق الآيات القرآنيّة. والالتزام بلغةٍ معيّنة في البحث القرآنيّ يفترض التقيد بما ينتج عن ذلك من نتائج تفسيريّة. وعليه، فلا يمكن الالتزام بلغة الظاهر في الدرس القرآنيّ من ناحية، والدعوة إلى التأويل من ناحية أخرى في نفس الموضوع، نعم قد يبرر اختلاف الموضوعات التعدد في المنهج أيضاً، إذ لا مانع مبدئيّاً من الاستعانة بمناهج مختلفة لمعالجة موضوعات قرآنية مختلفة.

ب ـ **المنطق المعتمد**: المراد بالمنطق هنا منطق إدارة المعرفة الذي يعبّر عنه بالنموذج الإرشادي في مصطلح فلاسفة العلم، حيث إنّ المعارف تتقبل المقاربة بنماذج معرفيّة مختلفة. والمنطق كاللغة له الأثر الفاعل على مسار عملية التفسير، فإنِ اعتمدنا منطقاً نحوياً في الدرس القرآنيّ، فإننا سوف ندير عملية التفسير من خلال النموذج الإرشادي الذي يقدمه لنا النحو وقواعده الإعرابية. وهكذا، فلا يجوز معرفياً أن نلتزم بمنطق للبحث ونتنحى عن النتائج التفسيريّة المترتبة عليه.

ج ـ **أبنية منهجيّة**: وهي عبارة عن الأمور التالية:

1 ـ الفروض المسبقة (النظريات): تلك الفروض التي يصوغها المفسّر

بغرض مقاربة موضوعات القرآن معرفيّاً، وهي تشكّل عنصراً مؤثراً في المنهج، وكما قلنا: إنها تبنى على أساس مسلّمات هي بمثابة حقائق ثابتة، استخلصها الباحث من خبراته الوجودية وسوابقه المعرفيّة، تتحكم الفروض بالمفاصل الرئيسة للبحث والتحقيق، وتنظم مساره ومسيره عبر القناعة المعرفيّة التي تولدها للباحث في مجال المعرفة.

2 ـ المفاهيم: هي شبكة من التصورات العقليّة التي تنظم الحقائق والمعلومات في نسق معين، وذلك بهدف تكوين فهم أفضل للذات وما يحيط بها. المفاهيم تشكل الركائز الأساسيّة للنظريات، وتقوم برفد النظريات بالأدوات المعرفيّة للقيام بدورها التنظيري. إنها تاريخية وبخلاف الألفاظ هي غير ثابتة؛ بل سيّالة تتأثر بكل العوامل المحيطة بها وتكون مفصلية حيناً وهامشية في حين آخر.

3 ـ الحقائق والوقائع والمعلومات: الحقائق هي الأشياء الثابتة بالوجود الخارجي أو بالدليل القاطع، في حين أنّ الوقائع هي الأمور الحاصلة تاريخيّاً أو المدعى حصولها تاريخيّاً، وأما المعلومات فهي ما نملك من معطيات نظريّة على إثبات شيء أو نفيه.

المطلب الثاني: وظائف المنهج

يقوم المنهج في مجال المعرفة بوظائف عدة، كما تمنح كيفية ممارسة تلك الوظائف المنهج، المصداقية المعرفيّة أو تسلبها عنه. إن مواصفات كالدقة، الموضوعيّة، الدينامية، والمهارات الخاصة والعامّة، تساعد في التطبيق الفعال لتلك الوظائف. وتتمّ ممارسة وظائف المنهج من خلال الأبنية السابقة وبما ينسجم والطريقة المتبعة، والموقف الذي

يمليه الواقع المعرفي، والمعطيات التفسيريّة، كل ذلك في توليفة خاصة تجسّد دور المنهج في المعرفة. المهمات المنهجيّة تشكل جوهر العمل البحثي لأنها تقدر الباحث على مقاربة الموضوع. وكلما كانت الوظائف المنهجيّة واضحة يسهل القيام بها ومتابعتها بشكلٍ دقيق، كما أنّ الغموض في وظائف المنهج يؤدّي إلى غموض البحث والعمل البحثي. من هنا نسعى من خلال هذا البحث أن نحدد بوضوح كلَّ الخطوات والمهمات المنهجيّة للباحث في العمل البحثي. الوظائف المنهجيّة التي يضطلع بها الباحث في كل معرفة مضبوطة تتجسد من خلال بعض أو جميع الإجراءات التالية:

أولاً: الفهم

وهو عبارة عن تكوين المعنى الخاص من المعطيات المعرفيّة المتوفرة لدى الباحث. وهذا لا يعني أنّ استيعاب الباحث لفهم الآخرين ليس فهماً، بل يعني أنه ليس فهماً خاصّاً به، وإنما مشاركة الأخر فهمه. وفي الفهم الخاص، فإن التكوين الخاص للأفراد يساهم مساهمة كبيرة في بناء المعنى، لأن الفهم كالإيمان أمر شخصي، يرتبط بقناعة الفرد المعرفيّة، ومكوناته الذهنية والداخلية. وهو تارة مبسط وأخرى معقد (معمّق). المراد بالفهم المبسط الفهم الذي لا يعتمد إحالات سابقة أو مقارنة أو لاحقة. وأما الفهم المعقد فهو الفهم الذي يتعدى شخص الموضوع بحثاً عن صلته بالموضوعات الأخرى، وكلما توسع الباحث في دائرة تلك العلاقات وتشابكها بباقي الموضوعات كلما زاد الفهم تعقيداً وعمقاً.

كما أنّ الفهم تارة نصفيٌّ (تجزيئي) وأخرى شامل وكلِّيٌّ. المراد

بالفهم الجزئي فهم الموضوع بالنظر إلى بعد من أبعاده، في حين أنّ الفهم الشامل يرمي إلى الإحاطة بالموضوع قيد البحث من كل جوانبه. وثالثة، الفهم إمّا حرفي، أو تفسيري، أو تطبيقي. والفهم الحرفي يعتمد على المعنى المعجمي، في حين أنّ الفهم التفسيري يرمي للوصول إلى الفكرة المركزية، من خلال التحليل، المقارنة والتنبؤ، بينما الفهم التطبيقي يراد به حلُّ موضوع، أو نقد فكرة، أو إجراء دراسة. الفهم الحرفي والبسيط يكتفي بقراءة السطور، في حين أنّ الفهم التفسيري والتطبيقي يعتمدان على قراءة ما بين السطور، بينما الفهم المعقد يتجاوز الاثنتين باعتماد قراءة ما وراء السطور.

وفي مطلق الأحوال، الفهم يسبق الوظائف المنهجيّة الباقية ويرافقها ويأتي بعد جميع تلك الوظائف، وهو الأول والآخر، والقيّم والحاكم في كل خطوةٍ معرفيّةٍ. وهو أخيراً غاية كل جهد معرفي.

ثانياً: الوصف

الوصف معناه رصد وتبيين ما هو قائم. إنه إجابة عن السؤال: «ما ذا هنا؟» أو «ما هو؟». ويتضمن عمليات عدة كالتصنيف، التحليل، التوصيل، والتعقيب وغيرها. وهو معنيٌّ ببيان خواصّ الموضوع، آثاره، أحكامه، مستوياته، وأبعاده.

المقصود بالوصف عبر التصنيف هو بيان خصائص معرفة، أو ظاهرة، من خلال صلاتها الثابتة نسبيّاً بموضوعات أخرى. وذلك مثال تصنيف المعرفة إلى نظريّة وعملية، وتصنيف المجتمعات البشرية إلى مجتمعات صناعية وزراعية، أو مجتمعات حديثة وتقليدية، وهكذا.

والمراد بالتحليل هو تفكيك العناصر التي تتكون منها معرفة، أو

ظاهرة، أو فكرة، أو نظريّة أو غيرها، ورصد مفاصل الموضوع قيد التحليل، والتفكير في الروابط القائمة بينه وبين باقي الموضوعات. وذلك مثل تحليل أبعاد شخصيّة الإنسان، إلى البعد الروحي، والنفسي، والجسدي، وغيرها.

والمقصود بالتوصيل، أو الارتباط بيان اقتران صفتين أو أكثر، الواحدة بالأخرى. ومن الأمثلة على ذلك، أنه كلما زاد عدد أفراد المجتمع، كلما زاد عدد الجرائم. وكلما ارتفع مستوى التعليم في مجتمع، انخفض مستوى البطالة فيه.

والمراد بالتعقيب أو التسلسل بيان الترتيب (التراتبيّة) بين الموضوعات والظواهر. فمثلاً، يذكر عادةً لتطور المجتمعات البشرية ثلاث مراحل: المرحلة التقليدية، والمرحلة الانتقالية، والمرحلة الحديثة.

ثالثاً: التبرير

القدرة على التبرير، تعتبر من العناصر الأساسيّة في كل منهج موضوعي ومتماسك. والتبرير المعرفي يتم تارة من خلال المبادئ التي تعتمد عليها المعرفة، وأخرى من خلال المسائل المطروحة فيها، وثالثة من خلال النتائج المترتبة عليها، وأخيراً بالبرهان والاستدلال. والتبرير يعتمد على عنصري «الجدوى» و«الفائدة» في القضايا ذات الواقع العمليّ، وعلى «الاستدلال» في القضايا النظريّة البحتة. التبرير من النوع الأول يرمي إلى إثبات مدى الجدوى ومقدار الفائدة المترتبتين على إجراء ما أو عمل ما، وهذا ما يتطلب بدوره الأرقام والنتائج الملموسة، ولا يكفي مجرد البحث النظري من دون الاستناد إلى الحقائق والوقائع؛ في

حين أنّ التبرير في القضايا النظريّة يعتمد على إثبات مدى الانسجام الداخلي في فكرة بذاتها (بمعنى عدم وجود تناقضات منطقيّة فيها)[1]، من ناحية، ومدى توافقها المبدئي والواقعي مع الأفكار والنظريات الأخرى القائمة والثابتة، من ناحية أخرى. التبرير لا بدّ أن يكون كافياً ووافياً، الكفاية في أصل التبرير، ووفاءه بالمقصود على مستوى الواقع العملي والتطبيقي. ثم إن التبرير ينبغي أن يكون منطلقاً من مسلّمات معرفيّة حتى يكون مقبولاً لدى الآخر. وأما التبرير الذي يعتمد فقط على مسلّمات الباحث فهو ليس تبريراً معرفيّاً وإنما تبرير ذاتي وشخصي لا يقنع الآخر ولا يساهم في مجال المعرفة.

رابعا: التفسير

التفسير من الوظائف الأساسيّة للمنهج، وهو يقوم بالإجابة على سؤال: «كيف يحدث؟»، و«لماذا يحدث؟». التفسير يصاحب الوصف، التعميم، النقد والتقييم، ولكنه يختلف عن كل هذه الإجراءات. التفسير يعتمد على الوصف، ويصاحبه، غير أنه يتميز عنه بعدم خضوعه للتجريب المباشر بخلاف الوصف. التفسير يتصف بدرجة كبيرة من التجريد، وبالاستناد إلى فروض، وتوسع عقلي واستدلال منطقي، وتالياً من شأنه أن ينشد التعميم لأحكامه، ويعتمد التنبؤ بالنسبة إلى النتائج المترتبة على مصاديقه.

التفسير ينبغي أن يخضع للنقد ومراجعة الفروض بشكل مستمرّ وهو ما يؤدّي إلى التقييم بهدف: استبعاد الخطأ المعرفي، تعديل الفروض

---

(1) انظر: باربور، إيان: **العلم والدين**، الترجمة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، نشر دانشكاهي، طهران، 1995م، ص 177 ـ 178.

وتطوير بناءات المنهج. التفسير كما يخضع لسلطة العقل والمنطق، فإنه يخضع للاختبار والتجربة بمفهومهما العام، وهو ما يُنتج تراكماً في المعرفة وتطوراً في المنهج. التفسير قد يستند إلى خبرات الماضي، بغية فهم الحاضر والمستقبل، غير أنّ المعرفة المستمدّة من الماضي يجب أن تخضع للتصويب المستمرّ، من خلال عملية التفسير ذاتها كي لا يضيع الجهد التفسيري.

يتضح مما ذكرنا أنّ التفسير من وظائف المنهج، قد يتصور البعض بأن التفسير ليس عملاً مستقلاً، وإنما إجراء من سلسلة من الإجراءات الداخل في إطار منهجيّة، ويعدّ ضمن وظيفة كل منهج؟ إن هذا التصور فيه رصيد من الحقيقة، حيث إنّ التفسير بمفهومه المنهجي، من شأنه أن يحصل في كل عمل معرفي. غير أنّ التفسير بهذا المعنى ليس تفسيراً كحقل معرفي مستقل، مضافاً إلى أنّ عمل التفسير بالمفهوم الأخير يفوق عمل التفسير كخطوة داخلية، بل يمارس فيه جميع وظائف المنهج من دون استثناء. التفسير في داخل المنهج هو تفسير من أجل التبرير، في حين أنّ التفسير بمفهومه الحقلي هو تفسير من أجل غاية أعم ويشكل التبرير في جنب التوضيح والتقييم والاستنتاج وغيرها غاية من غاياته المتعددة.

خامساً: التركيب

التركيب أو الإبداع عبارة عن بناء معرفي جديد بتركيب المعطيات المعرفيّة المتوفرة من خلال هندسة جديدة، وبالاعتماد على التجارب الذاتية والوجودية للمفسّر في مجال المعرفة (المعلومات، الحقائق، المفاهيم والنظريات)، وهو قمة العمل المعرفي الذي يجسد فهماً

جديداً. وهو نادراً ما يتحقق في الجهود المعرفيّة سيّما في مجال عملية التفسير التي فيها الكثير من الحساسيةِ وتتطلب مزيداً من الدقة والوعي الدينيين والمجتمعيين. التركيب من شأنه أن يؤدّي إلى بناء نموذج معرفي جديد ويستند إلى اعتبارات جديدة، كما أنّ من شأن التركيب أن يساهم في رفد حركة المعرفة بشكل عام وفي بناء قواعد معرفيّة جديدة.

ما هي مناهج التفسير؟

ومما سبق بيانه وبالنظر إلى المناهج العديدة المطروحة في مجال التفسير يبدو لي بأن عدداً من المناهج المتداولة في مجال التفسير لا يمكن تصنيفها ضمن مناهج مستقلة في مجال التفسير، وذلك لاعتبارات سبق في التمهيد، ولا مجال للبحث التطبيقي والتفصيلي حوله.

وعليه، نرى أن المناهج ـ التي يمكن تناولها في مجال التفسير ـ هي المنهج النقليّ والمنهج العقلي والمنهج الاجتماعي ومنهج الإشراق أو الباطني بغضِّ النظر عن قبولنا لتلك المناهج أو عدم قبولنا لها. وأمّا الباقي فيدور أمره بين مصداق لمنهج من المناهج المذكورة أو فاقد لشرط من شروط المنهج. وفيما يتصل بالمنهج الاجتماعي في مجال التفسير، فهو حاجة واقعية لاتصال فهم جوانب عدة من القضايا الاجتماعية الواردة في القرآن بتطبيق هذا المنهج، غير أننا لا نرى تفسيراً طبّق منهجاً اجتماعيّاً في مجال العمل التفسيري، وأما التفاسير محل البحث تحت عنوان المنهج الاجتماعي فهي في الحقيقة تفاسير ورد الحديث فيها عن الشؤون الاجتماعيّة وذلك مثل تفسير المنار وغيره وهناك فرق شاسع بين تفسير يعتمد المنهج الاجتماعي وتفسير آخر يتناول شؤونا اجتماعية. وعليه فإن الأول يحتاج إلى تأسيس منهجيّ، والثاني يدخل ضمن منهج

من المناهج الأخرى. وينبغي أن نشير أيضاً بأن التفاسير الموجودة لا تلتزم منهجاً معيّناً في كل خطواتها التفسيريّة، وإنما يستعين كل تفسير بمناهج عدة وفقاً لحاجته إليها، فإطلاق منهج من المناهج على تفسير من التفاسير يكون من باب الطابع الغالب على نمط التفسير، وليس المقصود به المعنى الدقيق للكلمة. وفيما يتصل بتطبيق خطوات المنهج ومهماته المعرفيّة فهناك اختلاف شاسع بين تفسير وآخر، حيث إنّ هناك تفاسير لا تلتزم بقاعدة من قواعد المعرفة المضبوطة، في حين أنّ تفاسير أخرى تلتزم قواعد المعرفة ووظائف المنهج جزئيّاً أو وفيما يلي نتناول بالبحث المناهج الثلاثة الباقية (المنهج النقليّ، المنهج العقلي، والمنهج الإشراقي)، وذلك ضمن الضوابط المنهجيّة التي سقناها في المبادئ العامّة.

الفصل الثاني

المنهج النقليّ

تمهيد

يعدُّ تفسير القرآن الكريم من مهمّات النبي(ص) ـ في الأساس ـ وذلك بتصريح من القرآن الكريم نفسه: ﴿. . وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. ونظراً إلى هذه المهمة النبوية فإنّ «التفسير لم يكن في البداية إلّا شعبة من الحديث بصورة، أو أخرى وكان الحديث هو الأساس الوحيد تقريباً، مضافاً إلى بعض المعلومات اللغوية والأدبية والتاريخية»[2]، التي بنت الجسم الأساس للتفسير.

وفي نفس السياق، فإنّ أول منهج تفسيري شاع استخدامه لدى المسلمين كان أيضاً «المنهج النقليّ» وذلك يرجع لأسباب عدة، مثل النزعة الروائيّة في التفسير منذ البداية ـ كما سبق ـ والرؤية الدينية للعهد الأوّل والروايات الواردة في المقام.

---

(1) سورة النحل: الآية 44.

(2) الصدر، السيد محمد باقر: **المدرسة القرآنية**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص14.

ثم إنّ أقدم تفسير وصل إلينا المسمّى بـ «جامع البيان في تفسير القرآن» لابن جرير الطبري(224 ـ 310هـ) يحمل هذه السمة، ويغلب فيه الطابع النقليّ والأثري على غيره من المعارف. وكذلك الأمر في باقي التفاسير ذات النزعة الروائيّة وهي عديدة، ومن خصائص هذا المنهج، مضافاً إلى ما أشرنا إليه من النزعة الروائيّة فإن هناك بعض الملامح الأخرى القابلّة للرصد والملاحظة كالموارد التالية: أولاً: الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، وأهمية الألفاظ ودورها المركزي في عملية التفسير والتفكير والاستنباط. وذلك ليس فقط لجهة مركزية النص وهو أمر مفهوم، بل لجهة النزعة التوقيفية التي يقوم عليها هذا المنهج. تلك النزعة التي تمنع تجاوز المعنى الحرفي للبلوغ إلى المرامي الحقيقية لها.

ثانياً: الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات، والتركيز على القضايا التفصيلية والفرعية على حساب المبادئ العامّة والقراءة الكلية للنص. وكلّ ذلك كما سبق ذكره يرجع إلى مبدأ أساس في هذا المنهج وهو أنّ «استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد من الملكة اللسانية»[1]. وهذا ما جعل البعض[2] يشكّك في الأدوات المنهجيّة والمعرفيّة المتاحة لهذا المنهج بطبيعته اللغوية شبه المعجمية من الخروج بـ «النصّ» من دائرة «الدلالة» إلى مجال «الاستدلال»، ومن ثمَّ قصوره عن استفزاز النصّ، وتفجير طاقاته في مواجهة الزمان المتغيّر المثقل بالوقائع. والمنهج النقليّ كما سيأتي يعتمد «المنطق البياني اللغوي» أساساً في التعامل مع النّص والآيات القرآنيّة. وهذا المنطق الذي بلغ

---

(1) ابن خلدون: مصدر سابق، ص 288.

(2) انظر: ياسين، عبد الجواد: **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ص 35.

ذروته عبر تأسيس «أصول الفقه» عاش مراحل مختلفة من التطوير والتغيير؛ إلّا أنّ جذوره ترجع إلى اللغة وقواعدها. ويشير إلى «الهيمنة الميدانية» لعلوم اللغة في مجال العلوم الدينية الفقيه، المالكي «الجرمي» حينما يؤكّد قائلاً: «أنا منذ ثلاثين عاماً أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه»[1]. باعتبار أنّ المنطق الذي اعتمد عليه هو المنطق اللغوي.

فيما يتصل بالمنهج النقليّ يطرح أمامنا سؤال وهو أنه: هل يقتصر هذا المنهج على التفسير بالمأثور أم له أقسام أخرى أيضاً؟

سبق أن تحدثنا عن الاعتبارات المنهجيّة للتفسير وقلنا إنّ ما ينطلق من التفاسير من النقل ويجعله أساساً في عملية التفسير فهو تفسير نقليّ من حيث المنهج. ونضيف هنا، أنه لا يغيّر من طبيعة المنهج ـ هذه ـ الاختلافات الداخلية الراجعة إلى خصوصيات الموضوع، كما أنه لا يغيّر من طبيعة المنهج الاختلافات الراجعة إلى وجود قواعد عمل داخلية مختلفة طالما الهيمنة للمنقول سواء كان المنقول نصّاً أو واقعة أو غيرهما.

من هنا، فإن تفسير القرآن بالقرآن يدخل ضمن المنهج النقليّ مع وجود نقاط افتراق بينه وبين التفسير بالمأثور، كما أنّ التفسير اللغوي والتفسير التاريخي يصنَّفان في مجال الدراسات القرآنيّة والتفسير، ضمن المنهج النقليّ مع وجود تمايز بين كل واحد من هذه التفاسير، وذلك نظراً إلى الطبيعة الأساسيّة للمنهج القائم على المنطق اللغوي والتعامل مع النص باعتباره مفردات لفظية لا غير.

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص116.

وفيما يتصل بالمنهج النقليّ الأثري، فإنه ليس هناك اتجاه واحد في التعامل التفصيلي مع النص القرآنيّ حينما يتمُّ جعل السنّة طريقاً لفهم القرآن، بل هناك مستويات مختلفة من التعاطي مع النص في هذا المنهج. غير أنه يمكن أن نمَيز بين اتجاهين رئيسين، وسوف أعبر من الآن فصاعداً عن الاتجاه الأول بـ «الاتجاه الروائيّ الصلب «كما أعبر عن الاتجاه الثاني بـ «الاتجاه الروائيّ المرن». ولكل من الاتجاهين خصائص في التعاطي مع النص وأسلوب مميز في التعبير، وأتباع مخلصون بين المفسّرين وسوف نبحث عنهما فيما يأتي.

المبحث الثالث
اعتبارات خاصة بالمنهج النقليّ

المنهج انطلاقاً من كونه طريقاً إلى المعرفة، وبالنظر إلى فاعليته بأنّ يكون معبداً لتنفيذ المهام الموكلة إليه، ينبغي أن يخضع للفحص من ناحية مجموعة من العوامل التي نصطلح عليها بـ«اعتبارات المنهج»، وتعتبر من وجهة نظرنا اللغة المعتمدة فيه، والمنطق الذي يسوده، وما يستند عليه المنهج من أسس ومبادئ مضافاً إلى وظائف المنهج من أهم تلك الاعتبارات. وسوف نتناول هذه الاعتبارات بالبحث والفحص:

أولاً: لغة المنهج

يعتمد المنهج النقليّ الأثري ذو الاتجاه الصلب، لغة الظاهر وإن أدى ذلك إلى الوقوع في مخالفات جوهرية ومعنوية كالتشبيه والتجسيم. ويقصد هؤلاء من الظاهر، الظاهر اللغوي الذي يعتمد على عرف المخاطب عند نزول القرآن وصدور الحديث. وتبدأ المشكلة عندما يمارسون التفسير باللغة المطلقة (غير تاريخية) وهم ملتزمون بمبدأ الظاهر

اللغوي في عصر النزول. وتتعقد مشكلة (الازدواجية) عندما يعبُرون من مستوى الدلالة (وهو أمر لغوي) إلى مستوى الاستدلال (وهو أمر منطقي). نظراً إلى أنّ المنهج المعتمد غير مزود بجهاز للاستدلال بعد موقف هؤلاء السلبي من علم الكلام ومعطياته ومنهجه في الاستدلال.

وهناك عدد لا بأس به من أصحاب الاتجاه المرن يعتمد الظهور بدل الظاهر والفرق بينهما أن الثاني معطى لغوي مباشر، في حين أنّ الأول معطى لغوي غير مباشر. الظهور يتولد نتيجة عملية التفسير وبعد توظيف جميع القرائن الدخيلة في فهم المعنى، الأعم من القرائن اللغوية (وهي عموماً قرائن داخلية) والقرائن الخارجية التي تشمل المعطيات الواقعية والتاريخية، في حين أنّ الظاهر وليد الانسياق المباشر للمعنى من اللفظ.

ثانياً: منطق المنهج

المنطق المعتمد في المنهج النقليّ هو المنطق اللغوي ـ النحوي الذي يعتمد الكلمة (اللفظة المفردة) أساساً لبناء المعنى. المنهج النقليّ يجعل «الكلمة» محوراً للاستنطاق ومركزاً للمعنى وبؤرة للفهم، غير أنهم لا يملكون أدوات معرفيّة لتفعيل العمل التفسيري واستنطاق «الكلمة» سوى أدوات نحوية (الإعراب) التي غاية ما يستطيع القيام به هو تحديد الأطراف المشاركة في بناء المعنى والتي هي محددة سلفاً، ولا يحتاج إلى جهد إضافي سوى المعرفة اللغوية (وذلك في أدنى مستوياتها).

إن المنطق اللغوي المعتمد يوظف المأثور(السنة) والمعطى القرآنيّ واللغوي والتاريخي كمدخل لتركيب المعنى وترتيب الفهم النحوي وبناء المعنى الإعرابي. ومن خصائصه الانغلاق في الأفق المعجمي للمعنى،

والانصهار التام في الأفق النحوي، والانسداد في الأفق التداولي والتاريخي للغة.

ثالثاً: بناءات المنهج

أ ـ الفروض المسبقة (النظريات)

يذعن أصحاب المنهج النقليّ عامّة وأصحاب الاتجاه الصلب في التفسير بالمأثور بوجه خاص، بوجوب خلوّ الذهن من الفروض المسبقة (النظريات)، وكون المفسّر متلقياً سالباً (محضاً) بأن لا يكون له أي دور في بناء المعنى وتاليا في تكوين الموقف المعرفي. غير أنّ هذا الأمر غير عملي واقعيّاً ومعرفيّاً، لأن المتلقي الذي يعيش الفراغ الذهني والنظري بالمطلق (بالمفهوم المعرفي) أمر افتراضي بحت أولاً، وغير مفيد ثانياً. أما أنه أمر افتراضي لأن المفسّر (المؤهّل معرفيّاً ومسلكيّاً) هو إنسان صاحب مواقف نظريّة محددة، فإن لم تكن مواقفه مدروسة ومؤسسة على اعتبارات معينة، فإنه في أدنى المستويات يملك المخيال الشعبي العام المتطبع بالواقع الاجتماعي الذي فيه. ولا يمكن التخلص من تلك المواقف بسهولة سواء كانت ظاهرة أو خفية بمجرد قرار مسبق، لأن الأمور المعرفيّة ليست من قبيل الوسائل، والأدوات العاملة بالطاقة الكهربائية التي يمكن السيطرة عليها بكبسة زر، إنه خارج إرادة الإنسان وقراراته المسبقة. وأما أنّ الفراغ الذهني والنظري أمر غير نافع بل ضار، لأنه يسلب إمكانيّة تكوين فهم جديد من النص فيما إذا لم يملك المفسّر سوابق معرفيّة، بل مواقف معرفيّة، صحيحة كانت أم خاطئة، لأن عدم توفر تلك السوابق يؤدّي إلى افتقاد فرص الفهم أو تتضاءل تلك الفرص على أقل تقدير. من هنا، فلا يمكن الإذعان بالتوصية المعرفيّة الداعية إلى إخلاء الذهن من جميع

الفروض والنظريات المسبقة بحجة أثرها السلبي على عملية التفسير. ولذلك يصف «الصدر» عمل المفسّر الموضوعي للقرآن الكريم بقوله: «فإنه لا يبدأ عمله من النصّ بل من واقع الحياة يركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونيّة، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدّمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ ثم يأخذ النص القرآنيّ، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النّص دور المستمع والمسجل فحسب، بل ليطرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرّباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية ويبدأ مع النص القرآنيّ حواراً، سؤالاً وجواباً، المفسّر يسأل والقرآن يجيب»[1].

من هنا، فإن أصحاب المنهج الأثري، ومن يتبعهم في هذا المنحى يعيقون عملية التفسير من خلال شروط غير واقعية. كما أنهم يضيعون فرص التفسير على المفسّرين من خلال منعهم من التسلح بالعدة المعرفيّة اللازمة لمباشرة عملية التفسير. وعليه، فإن التفسير بالمأثور ـ بشكل عام ـ يتصف بالفقر النظري، وللإطار المعرفي المحكم الذي يمكّن المفسّر من مواصلة عملية التفسير بالشكل الذي يعطي ثماراً معرفيّة، ويثمر مواقف واضحة تجاه قضايا الحياة والإنسان. ولكن ذلك لا يعني أنّ أصحاب الاتجاه الأثري ليس لهم قابلية معلنة أو مضمرة في مجال عملية التفسير، تلك القابلية التي تدار بواسطتها عملية التفسير، ويصل المفسّر بها إلى نتائج تفسيريّة. إنهم كباقي البشر يدخلون في المجال المعرفي متسلحين بعدتهم وقناعاتهم وقبلياتهم، يقول «الذهبي» بهذا الخصوص:

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص 19 ـ 20.

«من المعلوم أنّ الشخص الذي يُفسِّر نصّاً من النصوص، يُلوِّن هذا النص بتفسيره إياه، لأن المتفهم لعبارة من العبارات، هو الذي يحدد معناها ومرماها وفق مستواه الفكري، وعلى سعة أفقه العقلي، وليس في استطاعته أن يفهم من النص إلّا ما يرمى إليه فكره، ويمتد إليه عقله، وبمقدار هذا يتحكم في النص ويُحدِّد بيانه، وهذا أصل ملحوظ، نجد آثاره واضحة في كتب التفسير على اختلافها، فما من كتاب منها إلّا وقد وجدنا آثار شخصيّة صاحبه وقد طبعت تفسيره الخاص، لا يَصعُبُ علينا إدراكه. غير أنّ هذا الطابع الشخصي الذي يُطبع به التفسير، إن ظهر لنا جليّاً واضحاً في كتب التفسير بالرأي، فإننا لا نكاد نجده لأول وهلة على هذا النحو من الوضوح والجلاء بالنسبة لكتب التفسير بالمأثور، ولكن نستطيع أن نتبينه إذا ما قدَّرنا أنّ المتصدي لهذا التفسير النقليّ إنما يجمع حول الآية من المرويات ما يشعر أنها متجهة إليه، متعلقة به، فيقصد إلى ما يتبادر لذهنه من معناها، ثم تدفعه الفكرة العامّة فيها إلى أنْ يصل بين الآية وما يروى حولها في اطمئنان، وبهذا الاطمئنان، يتأثر نفسيّاً وعقليّاً، حينما يقبل مرويّاً ويعنى به، أو يرفض مرويّاً حين لا يرتاح إليه»[1]. وهذا النص المنقول من الذهبي يكشف عن دور القابليات في إدارة عملية التفسير وتأثيرها على عملية الفهم والاستنتاج بشكل عام مما لا يدع مجالاً للشك بأن المفسّر لا يمكنه أن يمارس التفسير من دون أدوات يعتمد عليها في الفهم والبحث.

ب ـ المفاهيم

المفاهيم هي الأداة المعرفيّة الأخرى التي تساهم مساهمة فعالة في

---

(1) مقتبس من: **التفسير والمفسرون للذهبي**، مبحث: اللون الشخصي للتفسير بالمأثور.

عملية التفسير، ولا نقصد بالمفهوم هنا مفردات الألفاظ القرآنيّة بالمصطلح الدارج، وإن كانت هي نواة أساسيّة لبناء المفاهيم، بل نقصد تلك العملية التي تؤدي إلى بناء مفردات مشْبعَة بالحقائق القرآنيّة، والمعارف ذات الصلة، ضمن نسقٍ عام يؤسس لتصنيفٍ عامّ لألفاظ القرآن ضمن مبدأ التخفيض داخل شبكة مفاهيمية واسعة. ومن شأن المفاهيم القرآنيّة بهذا المعنى أن تعبِّر عن موقف القرآن تجاه مجمل القضايا العامّة والمفصلية التي تشكل النواة الأولية لبناء النظرة الكونيّة العامّة لدى الفرد المسلم.

إن هذه الخطوة لم تبدأ بعد، غير أنها خطوة هامة في الاتجاه الصحيح وتساهم في تطوير عملية التفسير ورفدها بالأدوات المعرفيّة القادرة على فتح آفاق جديدة في التعاطي مع النص، ومن ثم المساهمة في تأسيس معارف قرآنية واضحة البناء والمبنى.

المنهج النقليّ، الذي نحن بصدد البحث عنه، مثله مثل سواه من المناهج المتداولة، لا يملك جهازاً مفاهيميّاً فعالاً انطلاقاً من القرآن والسنّة. وعليه، فإن القدرات والخبرات الشخصيّة للمفسّر هي التي تحدد مسار عملية التفسير وخطواته التنفيذية. إن المفاهيم الواردة في المأثور والتي تتضمنها التفاسير النقليّة هي قليلة، ولا تفي بغرض التفسير، إضافة إلى أنها غير مؤسسة من أجل عملية التفسير، وأما مفردات ألفاظ القرآن الكريم مثل مفردات الراغب الأصفهاني مع أهميتها الكبيرة والجهد الواسع المبذول في إعدادها فإنها بدورها لا تعبّر عن المفاهيم القرآنيّة في جميع مفرداتها، وإن كانت تحتوي على بذور أساسيّة للجهاز المفاهيهي في القرآن، غير أنها خليط من هذه الناحية تعبّر

في بعض تحديداتها عن المفهوم القرآنيّ، ولكنْ في أكثر الموارد تحدد المعنى اللغوي العام من دون التعرض للمفهوم القرآنيّ بالمعنى الدقيق للكلمة. مضافاً إلى أنّ تلك الجهود المعجمية الهامة لم تقترن بالقراءة الكلية للقرآن، بل اعتمدت على القراءة النصفية (التجزيئية) للقرآن الكريم، ومن هذه الناحية فإنها لا تعبر عن موقف قرآني (ولو على مستوى مفهوم محدد) بقدر ما تعبّر عن معنى لفظي لمفردات القرآن.

ج ـ الحقائق والوقائع في التفسير النقليّ

ونعني بالحقائق في مجال التفسير، الثوابت الوجودية أو المعرفيّة الواردة في القرآن، أو التي تم إدخالها في عملية التفسير سواء كانت حقائق حيوانية ـ إنسانيّة (كالجوع والعطش والحزن والفرح والشوق والألم و.. إلخ.)، أو حقائق كونيّة (كالسماء والأرض والبحر والجبال والسحاب و.. إلخ.)، أو حقائق ذات طابع ديني (الملائكة والجن والمعاد والحساب والكتاب والأجر والثواب و.. إلخ.)، أو حقائق مستنبطة كالأحكام والعلاقات والصلات التي تفترضها تلك الحقائق أو غيرها من الحقائق، كما نعني بالوقائع الحوادث والاتفاقات التي لها حضور في القرآن سواء كان حضوراً وجوديّاً من حيث الواقع أو حضوراً وصفيّاً ـ توصيفيّاً لغاية تربوية أو شاهداً على قضية أو موقف أو غيرها من نواحي الحضور.

إن الحقائق لها حضور كبير في القرآن وفي الأثر (السنّة)، كما أنّ للوقائع حضوراً كبيراً في القرآن وفي الأثر وفي الإسرائيليات. وكان بعض المفسّرين، أصحاب المنهج النقليّ مولعين بأمور مرتبطة بأسرار الحياة، ولذلك كانوا يبحثون عن كل ما يتضمن معلومات في هذا

الاتجاه «وراج بين المتقدمين ـ كما لاحظه ابن خلدون في مقدمته ـ ما هم في شوق إليه وتعلق به، من أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، وتفصيل الأحداث الكبرى في تاريخ الإنسانيّة الأولى، نظراً لبداوتهم وأُميَّتهم، وقلَّة المتداول بينهم منه، فكان من وراء ذلك كثرة الإسرائيليات، وليس من شك في أنّ هذا صورة عقليّة، وطابع شخصي لهذا العصر الأول، كما أنه صورة عقليّة، وطابع شخصي لكل مَن يقبل هذه الإسرائيليات، ويُفسِّر بعض آيات القرآن على ضوئها»[1].

وبالجملة، فإن المرجعية الأساسيّة عند قدماء المفسّرين بالمنهج النقليّ في قضايا متصلة بأسرار الخليقة وفي أخبار الماضين والحوادث التاريخية، كانت الإسرائيليات التي تضمنت أساطير وخرافات وأموراً لا صلة لها بالواقع التاريخي، ولا بالواقع الكوني، ولا الإنساني. وقلّ من لم يقع من المفسّرين في هذه المشكلة سواء كانت الروايات مباشرة من خلال الرواة الإسرائيليين المعروفين أو بالواسطة. غير أنّ هناك من المفسّرين من أدمن تداول الإسرائيليات، مثل «ابن جرير الطبري» و«الثعلبي النيسابوري» وغيرهما. يقول «الذهبي»: «ثم إننا نجد ابن جرير يأتي في تفسيره بأخبار مأخوذة من القصص الإسرائيلي، يرويها بإسناده إلى كعب الأحبار، ووهب بن منبِّه، وابن جريج، والسدي، وغيرهم، ونراه ينقل عن محمد بن إسحاق كثيراً مما رواه عن مسلمة النصارى. . . وهكذا يُكثر ابن جرير من رواية الإسرائيليات، ولعل هذا راجع إلى ما تأثَّر به من الروايات التاريخية التي عالجها في بحوثه التاريخية

---

(1) مقتبس من: التفسير والمفسرون للذهبي، مبحث: اللون الشخصي للتفسير بالمأثور.

الواسعة»[1]. وعند تناوله لتفسير «الكشف والبيان» للثعلبي يورد «الذهبي» قائلا: «ثم إن هناك ناحية أخرى يمتاز بها هذا التفسير، هي التوسع إلى حد كبير في ذكر الإسرائيليات، بدون أن يتعقب شيئاً من ذلك أو يُنبِّه على ما فيه رغم استبعاده وغرابته...، وإن الثعلبي قد جَرَّ على نفسه وعلى تفسيره بسبب هذه الكثرة من الإسرائيليات، وعدم الدقة في اختيار الأحاديث، اللوم المرير والنقد اللاذع من بعض العلماء الذين لاحظوا هذا العيب على تفسيره[2]. ولذلك فإن الكتب التفسيريّة المتضمنة لروايات كونيّة أو تكوينية غير قابلة للاعتماد بشكل مطلق، ولا يمكن الرجوع إليها في إثبات شيء أو نفي ذلك. وينبغي أن يصار إلى اعتبارات أخرى غير تلك الروايات في التعاطي مع تلك القضايا والموضوعات.

رابعاً: وظائف المنهج في التفسير النقليّ

إن الوظيفة الأصلية للمنهج النقليّ، بحسب طبيعة المنهج، هي القيام بعملية التفسير على ضوء الروايات التفسيريّة، والآيات القرآنيّة ذات العلاقة. ولا تحكم ـ عادة ـ خطة منهجيّة واضحة المدونات التفسيريّة الملتزمة بهذا المنهج وإنما تخضع لعنصرين: الروايات المتوفرة في مجال التفسير من ناحية، ومنهج المفسّر في التعامل مع تلك الروايات من ناحية أخرى. و«الفهم» الذي يكونه المفسّر في التفسير بالمنقول تارة مفهوميٌّ يتم من خلال شرح المفردات، وأخرى مصداقي يتناول المصاديق التي يذكرها الحديث للآيات. وبالنسبة إلى طريقة المفسّر في

---

(1) مقتبس من: **التفسير والمفسرون للذهبي**، مبحث: اللون الشخصي للتفسير بالمأثور.

(2) المصدر نفسه.

التعامل مع المرويات يمكن طرح مجموعة من الأسئلة مثل: هل المفسّر ينقل الروايات من دون الإسناد أو يلتزم بذكر أسانيدها أيضاً؟ هل يقوم المفسّر بنقد الحديث لجهة الأسانيد أم لا؟ ثم هل يكتفي بشرح وتبيين مدلول الروايات، أم يلتزم بنقد محتوى الروايات أيضاً؟ ما هو موقف المفسّر من الإسرائيليات؟

إن الإجابة على الأسئلة ـ هذه ـ تحدد نوع التفسير الروائيّ ولونه. إن التفاسير الروائيّة في الأعم الغالب لا تلتزم بالنواحي التي سبق السؤال عنها. وإنما جهد المفسّر يصرف في عملية نقل الحديث من دون التعمق اللازم في النواحي المتصلة بها. والروايات الموجودة في التفاسير الروائيّة تشتمل على الغث والسمين، والصحيح والضعيف، والمقبول والمردود؛ بل لا يخلو في الأعم الغالب من الإسرائيليات التي تشتمل على القصص العجيبة والغريبة، والأمور المتناقضة التي لا يمكن أن يصدقها من يملك الحد الأدنى لأدنى التأمل في محتويات المنقول، فكيف بالمفسّر الذي يفترض أن يكون صاحب دراية وتدبر، ويتخذ موقف الناقد البصير في كل ما ينقل، فلا يأتي في تفسيره إلّا ما يثق به محتوى وإسناداً، فيعدّل من يعدّل من رجال الإسناد ويجرح من يجرح منهم ويرد ما لا يثق بصحتها سنداً وبسلامتها متنا.

إن أصحاب المنهج النقليّ يقتصرون بين الوظائف المتعددة التي سبق ذكرها بخصوص المنهج بممارسة **وظيفتين اثنتين** وهما: **أولاً،** تكوين الفهم البعدي من الروايات بحسب التكوين الخاص للمفسّر وقدراته المعرفيّة ومستويات النضج النظري والذهني للمفسّر. **ثانياً،** وظيفة الشرح والتبيين من خلال الوصف والأمثلة والمقارنة، تلك

الشروح التي تأخذ طابعاً لفظيّاً، ولا تقترب دائرة المعاني. وأمّا باقي وظائف المنهج فهي غائبة، في غالب التفاسير الروائيّة، وأما ما نلحظ من الخطوات المنهجيّة الأخرى في بعض التفاسير التي تتبع النقل، فهو لاعتماده مناهج واتجاهات أخرى في جنب النقل مثل متابعة الاتجاه العقلي الكلاميّ أو الاتجاه العقلي ـ النقليّ الفقهيّ والاتجاه النقليّ ـ اللغوي وغيرها.

وعليه، سوف نبحث فيما يأتي أولاً، عن التفسير بالمأثور لأهميته أولاً ولأقدميته التاريخية وذلك بعرض الاتجاهين السابقين، وثانياً، تفسير القرآن بالقرآن (إن هذا التفسير مع أهميته الكبرى لم يأخذ حجمه ودوره المطلوبين في عملية التفسير) ونتناول بعدهما كلّاً من التفسير اللغوي والتاريخي.

وفيما يتصل بالتفسير بالمأثور، فإنه لو تجاوزنا مواقف بعض الخلفاء الراشدين وبعض الصحابة الكرام من قضية التدوين فإنه لا يوجد بين المسلمين من يرفض الحديث (السنّة) بالمبدأ. نعم هناك من الفقهاء والمفسّرين من أخذ موقفاً من السنّة لاعتبارات منهجيّة مثل الإمام أبي حنيفة حيث إنّه لم يثبت عنده سوى سبعة عشر حديثاً[1] (من أخبار الآحاد)، في مجال الفقه. وهناك اختلاف كبير بين الموقف المنهجي، والموقف المبدئي، فالأول ينحو منحى الإثبات ولكن بشروط منهجيّة، في حين أنّ الثانيَ يتجه نحو النفي والسلب من دون تحفظات منهجيّة.

---

(1) انظر: الذهبي: **تذكرة الحفاظ**، ج1، ص7.

المبحث الرابع
التفسير بالمأثور واتجاهاته

التفسير بالمأثور، باتجاهيه الصلب والمرن، يعتمد المعطى النقليّ من الحديث واللغة والتاريخ، وغيرها أساساً في عملية التفسير وأسلوب الفهم والاستنطاق وفي إدارة البحث التفسيري، بل الحقيقة تتوالد من خلال تلكم المعطيات النقليّة. ولهذا النوع من التفسير لغته الخاصة، ومنطقه الخاص في التعامل مع النص، كما أنّ الفروض المعرفيّة التي يتم التعامل معها في التفسير بالمأثور لا تخرج عن دائرة المنقول. هذا هو المشترك في الاتجاهين بل في جميع أقسام المنهج النقليّ. وأمّا نقاط الاختلاف فتتمثل في طريقة تعاطي الاتجاهين مع المنقول وطريقة فهمهم للنص وهي ليست قليلة، ونشير إلى بعض تلك النقاط من خلال ما يأتي:

المطلب الأول: التفسير بحسب الاتجاه الروائيّ الصلب

أولاً: السمات العامّة للاتجاه الروائيّ الصلب

يتميز الاتجاه الروائيّ الصلب بعدة مواصفات نذكر منها الموارد التالية:

أ ـ أهمية حرفية التراث المنقول:

يرى أصحاب الاتجاه الروائيّ الصلب أنفسهم أمناء على التراث المنقول وعلى نشره بين الناس من دون تغيير أو تحوير. كما أنهم يؤمنون بحرفية معنى المنقول، وكون النتائج المعنوية والمعرفيّة لتلك الآثار منوطةً بالمعنى الحرفي دون وجوه التفسير لتلك المعاني.

ب ـ وفاء التراث الروائيّ بكافة الحاجات:

يؤمن الاتجاه الروائيّ الصلب بوفاء التراث المنقول بتغطية كافة الحاجات المادية والمعنوية للإنسان. وعليه، لا يرى هؤلاء من ضرورة للاستعانة بالمناهج أو المصادر الأخرى لحل مشكلة أو حتى مقاربتها بتلك المناهج، ولو بهدف تكوين فهم أوسع وأشمل لتلك النصوص والروايات.

جـ ـ عدم التأمل المعرفي في المنقول:

لا يرى هؤلاء أنفسهم، ملزمين بالتدبر والتعمق في مغزى المنقول وتمييز الغث عن السمين، والصحيح عن السقيم فيه. والتعبد الديني يفرض عليهم غض النظر عن كل تلك الجوانب، والتمسك بالمنقول من دون مناقشة أو تدبر فيه. وهناك قواعد معتمدة لتبرير كل ما يُنقل في باب الاستحباب، ولو كان من مصدر مجهول أو مرفوض. وذلك حتى عند الاتجاهات الأصوليّة التي تعتمد العقل مصدراً في عملية الاجتهاد، منطلقين من تبريرات تقليديّة في باب الأمور التعبديّة من الفقه الإسلاميّ. تلك التبريرات التي هي متماسكة من الناحية الشكلية لقواعد الاستدلال المتبعة في الفقه غير أنها منافية لاعتبارات منهجيّة أعم، وغير قابلة للتبرير، على ضوء فهم يعتمد خطّاً بيانيّاً واضحاً في التعاطي مع نقاط الانكسار المفهومي في دائرة المنقول.

د ـ الموقف السلبي من العقل:

يعتبر الاتجاه الروائيّ الصلب العقل مناقضاً ومنافياً للمنقول بل مغايراً لأسس الإيمان وأركان الدين، وعليه، يخالفون كل معطى عقلي

لا يجدون دليلاً له من المنقول، ويرون العقل في مقابل النقل ويعتبرهما خصمين وندّين، بحيث لا يمكن الجمع بينهما في النظر والعمل. إن الخصومة المفتعلة ـ هذه ـ تبلغ في بعض الأحيان مستوى الانقطاع التام بين المصدرين. والادعاء بعدم إمكانيّة الجمع بينهما بوجه من الوجوه، فيرى المفسّر نفسه أمام الانتخاب بين العقل والنقل، فيتمُّ اختيار النقل لأنه أقرب إلى الله وشريعته من العقل السائب بحسب هذا التوجه.

هـ ـ الموقف السلبي من المنطق:

انطلاقاً من الموقف السلبي من العقل ومعطياته يرفض هؤلاء المنطق والموازين المعتمدة عليه، ويعدّونه مخالفاً لموازين الدين والإيمان. وقد ألّف «ابن تيمية» رسالة بهذا الخصوص سمّاه «رسالة الرد على المنطقيين». إن النزعة ـ هذه ـ أوجدت خصومة غير واقعية بين المنطق السليم والسنّة الثابتة، فساهمت في زرع التشدد النظري والعملي في مجال قضايا الدين. كما أنها ساهمت في إيجاد أرضيّة صالحة للعنف النظري والعملي في التعاطي مع قضايا الدعوة والفكر الديني.

و ـ الأخذ بظواهر النصوص:

يرفض الاتجاه الصلب التأويل بكل صوره وألوانه، ويدعو إلى الأخذ بظواهر النصوص الدينية الأعم من القرآن والسنّة، وإنْ أدى ذلك إلى مخالفة صريحة مع بديهيات العقل وأوليات المنطق. تلك النمطيّة التي ترفض كل فهم متماسك ومعقول للنص بحجج واهية وذرائع نافرة. من هنا فإن التعامل مع الظاهر والابتعاد عن الغور في عمق معاني النصوص هو السمة البارزة لهذا الاتجاه.

ثانياً: أصحاب الاتجاه الروائيّ الصلب

يمثل الاتجاه الروائيّ الصلب في الوسط الإسلاميّ السنّي أهل الحديث تاريخيّاً والسلفية حاضراً. كما يمثل هذا الاتجاهَ في الوسط الإسلاميّ الشيعي الأخباريون وأتباعهم. وسوف نتطرق إليهم بإيجاز:

1 ـ أهل الحديث (الحنابلة)

يعتبر الإمام أحمد بن حنبل (164 ـ 241 هـ) رائداً لمدرسة الحديث ومؤسساً لمنهج أهل الحديث. ذلك المنهج الذي لا شأن له عدا المحافظة على التراث الروائيّ ونقله دون التدبر والتعمق في مغزاه المعرفي ومرماه المعنوي. لقد حرّم هؤلاء الرأي والنظر في قضايا الدين بشكل مطلق وجازم. واعتبروا السؤال بدعة والكلام والحجاج في مسائل الدين ابتداعاً وانحيازاً لأهل الأهواء. لقد أطلق هؤلاء على منهجهم «اتباعاً» وعلى منهج غيرهم «ابتداعاً». ونهج ذات الاتجاه رواة وجامعو الحديث أمثال البخاري، والبيهقي، وابن خزيمة، وابن بطة، وابن رجب وغيرهم، لقد حرّم هؤلاء علم الكلام والنظر العقلي في المسائل العقدية والشؤون الدينية. لقد كتب ابن قدامة رسالة سماها: «رسالة تحريم النظر في علم الكلام»، كما ورد عن أحمد بن حنبل قوله: «لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلّا وفي قلبه دغل»[1]. وقال: «علماء الكلام زنادقة»[2]، وقال الحافظ ابن رجب: «فأما الدخول

---

(1) القرطبي، ابن عبد البر: **جامع بيان العلم وفضله**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ج2، ص95.

(2) ابن الجوزي، علي بن محمد: **تلبيس إبليس**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994م، ص83.

مع ذلك في كلام المتكلمين، أو الفلاسفة، فشرٌّ محض، وقل من دخل في شيء من ذلك إلّا وتلطخ ببعض أوزارهم»[1].

وقال الإمام الشافعي: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويجلسوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة وأقبل على الكلام»[2]، ثم إن منهج هؤلاء في التفسير وفي فهم الحديث عامّة هو اتباع ظاهر النص وإن كان مخالفاً لقواعد المنطق واعتبارات العقل كما سبق.

2 ـ السلفية (الحنابلة الجدد)

يعتبر الشيخ أحمد تقي الدين ابن تيمية (661 ـ 728هـ) المرجع النظري والروحي للسلفية، وهو الذي أطلق على منهجه «منهج السلف الصالح «وانتشر منهجه فيما بعد باسم «السلفية». كما أنّ قيام الحركة الوهابية في نجد بواسطة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1115 ـ 1206 هـ) كان مبنيا على نشر وإحياء فكر الشيخين ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية. وللسلفية خطابها الخاص وأولوياتها الخاصة في التعاطي مع قضايا الدين والحياة، ويمكن أن نشير إلى بعض تلك الخصائص من خلال العناوين التالية:

أ ـ السلفيون بشكل عام (والسلفيون الجدد بشكل خاص) يعتبرون أنفسهم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، كما يعتبرون مخالفيهم الفرقة الهالكة فيدعون إلى محاربتهم دون هوادة.

---

(1) الحنبلي، ابن رجب: **فضل علم السلف على الخلف**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1982م، ص 32.

(2) الهروي، أبو إسماعيل: ذم الكلام، طبعة بيروت، 1993م، ص365.

ب ـ يعتمد خطابهم التجنيدي على ثنائيات حادة مثل: أهل الحق وأهل الباطل ـ الفرقة الناجية والفرقة الهالكة ـ أهل السنّة وأهل البدع وهكذا.

جـ ـ تتسم فتاواهم بالجمود والقسوة، إذ لا يراعون عوامل الزمان والمكان وحالات الإنسان. كما أنهم لا يميزون بين ما هو ثابت وقطعي ومقدس، وما هو متغير وغير ثابت من أمور الدين.

د ـ مأسورون لأفكار تمَّ إنتاجها في قرون ماضية، وضمن شروط وعوامل خاصة بها، ويقدسون فهم القدماء للنص الديني، ويعتبرون آراءهم منزهة عن الخطأ. وينطلقون من أفكار الماضين من العلماء لفهم قضايا الحاضر، من دون اعتبار لعوامل الزمان والمكان ومتغيرات الواقع المعاش.

هـ ـ ليس لهم مشروع فكري ـ اجتماعي ـ ثقافي واضح المعالم والأسس والاعتبارات. وأمّا الإصلاح في مفهوم السلفية ليس إلّا «نوعاً خاصّاً من الإصلاح وهو ذلك الذي نهض به ابن تيمية، وتابعه محمد بن عبد الوهاب، وقوامه الرجوع إلى ما كان عليه أول الأمة من عدم زيارة القبور»[1] بحسب رأيهم.

و ـ متشددون في أفكارهم، لا يفهمون جانب التسامح في الدين ودوره المؤثر في الدعوة إلى الله، ينزهون أفكارهم وما يملكونه من تصورات حول الدين وإن كانوا على خطأ بيّن، وينكرون أفكار

---

(1) الجابري، محمد عابد: **فكرة الإصلاح في حاجة إلى إصلاح** (مقال)، نقلاً عن: المواقع المتضمنة للمقال.

غيرهم وإن كانوا على حق بيّن. ينشرون العنف الفكري، والتشدد المذهبي بين الناس معتبرين ذلك من منهج السلف الصالح. ويستخدمون ـ عادة ـ لغة التجريح بالآخر المخالف في الرأي والنظر في التوعية الدينية وفي قضايا الدعوة.

3 ـ الأخباريون

لا أعني بالأخباريين المصطلح التقليدي[1] للكلمة بقدر ما أعني التوجّه الذي يجسد الجمود على مضامين التراث الروائيّ في عملية التفسير؛ حيث إنّهم بدل أن يبدؤوا من عرض الأخبار على القرآن ومبادئه العامّة، ويتأكدوا من التوافق البنيوي بينهما ومن ثم الاستعانة بالروايات لتكوين الفهم التفسيري، يبدؤون من عرض القرآن على الروايات وحمله عليها، إن الاتجاه الذي لا يستطيع أن يميز بين مستوى الخطاب القرآنيّ ومرتبته ومستوى الخطاب الروائيّ ومرتبته ويرفع من مستوى الأخبار وإن كان آحاداً إلى مصافّ النص القرآنيّ هو اتجاه أخباري مرفوض، سواء كان المفسّر أخبارياً أو أصولياً من ناحية التوجّه المعرفي، شيعياً أو سنياً من حيث التوجّه الطائفي والمذهبي. إن هذا التوجّه التفسيري بل المعرفي يشكل خطراً على مستوى بناء المفاهيم وصياغة الرؤى القرآنيّة، حيث إنّه يؤدّي إلى هيمنة الأخبار والروايات على الآيات القرآنيّة، في حين أنّ المطلوب عكس ذلك تماماً. إن التوجّه الأخباري المتصلب يبدأ

---

(1) حيث إن بين الأخباريين بحسب المصطلح الدارج للكلمة، العدد الكبير من العقلانيين الذين لا يقلون دقة ومتانة ودراية عن العديد من الأصوليين، وخير مثال على ما نحن بصدده هو الشيخ الجليل يوسف البحراني، صاحب الموسوعة الفقهية القيّمة: «**الحدائق الناضرة**» الذي يجسد العقلانية في جانب نزعته الأخبارية ولا يمكن تصنيف أمثال هؤلاء ضمن الاتجاه النقلي الصلب بحال من الأحوال.

من الأخبار، ويعرض القرآن عليها ومن ثم يعود إلى الأخبار لتكوين الموقف تجاه الموضوعات القرآنيّة. في حين أنّ التوجّه السليم يفرض الانطلاق من القرآن والاستعانة بالروايات والقرائن الأخرى لتكوين فهم أفضل للآيات، شريطة أن تكون الروايات والقرائن الأخرى، متناغمة ومنسجمة مع الطرح القرآنيّ، فإن لم يحرز التوافق بين الطرح القرآنيّ والروائيّ ينبغي التوقف وعدم السير أكثر بتلك الروايات بل وضعها خارج التداول في العمل التفسيري. وما يحصل من خلال هؤلاء هو أنهم يجعلون الروايات (الثابت وغير الثابت منها) منطلقاً للعمل التفسيري وميزاناً لتقييم المفاهيم القرآنيّة، وهذا التوجّه يمثّل خروجاً عن أبجديات العمل التفسيري، كما يعتبر ابتعاداً عن الفهم السليم للقرآن ومقاصده السامية وأهدافه الجامعة.

إن المفاهيم التي تشكلت تاريخيّاً على هامش القرآن ومن خلال العمل التفسيري، المبني على المرويات التي يكتنفها الغموض سنداً ودلالة، أدت إلى تشويه الصورة النقية للتفسير وزادت المشكلات بين المسلمين، وغرست بذور التفرقة وأدت إلى مزيد من التباعد بينهم، سواء كان مصدر التفسير التوجّه الأخباري السنّي أو التوجّه الأخباري الشيعي أو غيرهما.

المطلب الثاني: التفسير بحسب الاتجاه الروائيّ المرن

الاتجاه الروائيّ المرن يمثل الاتجاه التوفيقي في فهم الآيات القرآنيّة والنصوص الدينية الأخرى، والذي يسعى أن يُوفِّقَ بين كافة المعطيات التفسيريّة والقرائن القائمة بخصوص الآيات. إنهم غير متصلبين في مواقفهم التفسيريّة ويقبلون بمبدأ الرأي الآخر، ويناقشون آراء الآخرين

ويتعاطون مع الآخرين المخالفين في الرأي. كما أنهم أقلّ تشبثاً برأي الماضين في مجال التفسير. وفيما يلي بعض الخصائص الفكرية والتفسيريّة لهذا الاتجاه:

أولاً: السمات العامّة للاتجاه الروائيّ المرن

الاتجاه الروائيّ المرن يتسم ببعض السمات العامّة التي تحدد نظرة أصحاب الاتجاه إلى المعرفة، وإلى الآخر في نفس الوقت. وتلك السمات غير مدوّنة من قبل هؤلاء أنفسهم، غير أننا ننتزع سمات من خلال مراجعة كتبهم وآثارهم. ومن أهم تلك السمات يمكن الإشارة إلى ما يلي:

أ ـ النقل منهج بين المناهج

الاتجاه الروائيّ المرن لا يتبنى حصرية الوصول إلى الحقيقة (الحقيقة التفسيريّة) بالمنهج الروائيّ، بخلاف الاتجاه الصلب الذي يدّعي حصريّة المنهج. وعليه، فإنهم يذعنون بإمكانيّة الوصول إلى الحقيقة من خلال مناهج أخرى أيضاً.

ب ـ القبول بمبدأ مناقشة الأثر

الاتجاه المرن يعترف بمبدأ مناقشة الحديث من حيث الدلالة والمضمون، بل يمارس المناقشة في محتوى بعض الأحاديث، في حين أنّ الاتجاه الصلب يعتبر ذلك من المحرّمات المنهجيّة، ويقبل الأثر كما هو من دون تدبر أو تعمق في مضمونه.

جـ ـ عدم التنافي بين العقل والنقل

الاتجاه المرن بعكس الاتجاه الصلب الذي كان له موقف مبدئي من

العقل واعتباراته لا يرى تعارضاً جوهرياً بينهما، بل يرى إمكانيّة التلاقي في ما بينهما. والباب مفتوح عندهم للأخذ بمؤدى أحدهما أو كليهما بعد البحث والمناقشة.

د ـ التقيد بمبادئ المنطق

إن الاختلاف الجوهري الآخر بين الاتجاهين الروائيّين هو في مرجعية وعدم مرجعية المبادئ المنطقيّة، حيث إنّ الاتجاه المرن يتبنى تلك المبادئ في حين أنّ الاتجاه الصلب يرفض مرجعية المبادئ المنطقيّة.

هـ ـ الأخذ بالظهور بدل الظاهر

يتمسك الاتجاه المرن بالظهور سبيلاً لمعرفة المراد في حين أنّ الاتجاه الصلب يعتمد الظاهر طريقاً للمعنى، والفرق بينهما يكمن في أن الظاهر هو مدلول لغويّ مباشر، في حين أنّ الظهور هو مدلول لغوي غير مباشر يُبنى على القرائن المتصلة والمنفصلة وهو معطى تفسيري.

ثانياً: أصحاب الاتجاه الروائيّ المرن

يمثل الاتجاه المرن الاتجاه الغالب عند المفسّرين في الوسط السنّي والشيعي. ويصنّف كبار المفسّرين بالمأثور داخل هذا الاتجاه أمثال ابن جرير الطبري، والسمرقندي صاحب تفسير «**بحر العلوم**»، والثعلبي النيسابوري صاحب تفسير «**الكشف والبيان عن تفسير القرآن**»، والبغوي صاحب تفسير «**معالم التنزيل**»، وابن عطية الغرناطي صاحب تفسير «**المحرر الوجيز**»، وابن كثير، والثعالبي المغربي صاحب «**الجواهر الحسان**» وغيرهم. فإن هؤلاء المفسّرين وإن لم يلتزموا منهجاً واحداً في

تفاسيرهم بل استعانوا بمناهج عدة سيّما المنهجَين اللغوي والفقهيّ، غير أنه فيما يتصل بالمنهج الأثري الذي استخدموه بشكل واضح وملؤوا تفاسيرهم ببيان الروايات، يعتبرون من أصحاب الاتجاه المرن في التفسير بالمأثور. وكذلك السيوطي في «**الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**» الذي يقتصر على اتباع المنهج النقليّ الأثري دون سواه. وكذلك البحراني صاحب «**البرهان في تفسير القرآن**»، والحويزي صاحب تفسير «**نور الثقلين**»، وهما من مفسّري الشيعة الإمامية. وفيما يلي إشارة إلى علمين من أعلام التفسير النقليّ المرن وهما «الطبري» و«السيوطي»:

المفسّرون ذوو اتجاه التفسير بالمأثور

1 ـ الطبري (224 ـ 310 هـ)، نموذجاً

يُعتبر «محمد بن جرير الطبري «صاحب «**جامع البيان في تأويل آي القرآن**» من أهم المفسّرين، كما أنّ تفسيره يعد من أهم التفاسير، ليس لكونه موسوعة علميّة كبرى، ودائرة معارف متعددة الأغراض ومتنوعة المعارف فحسب، بل لعلها لمقدّمته التاريخية، واعتماده مرجعاً أساسيّاً في مجال التفسير، ولذلك يطلق عليه «أم التفاسير». يشتمل على تفسير القرآن أجمع، و«قد أبان فيه مقدرة فائقة، وعلماً جمّاً، واطّلاعاً على الحديث والفقه وعلوم السنّة، واتبع فيه الأسلوب النقليّ في الرواية، والعقلي في الاستنباط حتى عاد مرجعاً في فن التفسير وصناعته»[1].

يعدّ «الطبري» من العلماء الموسوعيين إذ لم يترك مجالاً معرفيّاً

---

(1) الصغير، د.محمد حسين: **المبادئ العامة للتفسير**، دار المؤرخ العربي، بيروت، ص141.

معاصراً له إلّا وقد ولج فيه وترك أثراً حوله. فهو مؤرخ بارز كتب «**تاريخ الأمم والملوك**»، وفقيه ذائع الصيت، ومجتهد مطلق، ترك آثاراً عدة فيه مثل «**اختلاف علماء الأمصار في أحكام شرائع الإسلام**» و«**آداب القضاة**» وغيرهما، ومحدّث قدير، وخطيب مفوّه، ومتكلم معروف نهج طريقة الأشعري في فهم قضايا العقيدة والإيمان، مضافاً إلى كونه مفسّراً مبرزاً.

وفي أواخر حياته «تعرّض «الطبري» لمحنة شديدة بسبب التعصب المذهبي، فلقد وقعت ضغائن ومشاحنات بين «ابن جرير الطبري» ورأس الحنابلة في بغداد «أبي بكر بن داود» أفضت إلى اضطهاد الحنابلة لابن جرير، وكان المذهب الحنبلي في هذه الفترة هو المسيطر على العراق عامّة وبغداد خاصة، وتعصب العوام على «ابن جرير» ورموه بالتشيع وغالَوا في ذلك، حتى منعوا الناس من الاجتماع به»[1].

يبدأ تفسيره بمقدمة مُطَوَّلة يشرح فيها محتويات الكتاب، ومصادره في النقل من الصحابة والتابعين أمثال «ابن عباس»، و«سعيد بن جُبير»، و«مجاهد بن جبر»، و«قتادة بن دعامة السَّدوسي»، و«الحسن البصري»، و«عكرمة» ـ مولى «ابن عباس»، ـ و«الضَّحاك بن مزاحم»، و«عبد الله ابن مسعود»، و«عبد الرحمن بن يزيد بن أسلم»، و«ابن جريح»، و«مقاتل ابن حيان»، وغيرهم من مفسّري الصحابة والتابعين. ثم إن «الطبري» وإنِ التزم في تفسيره ذكر الروايات بأسانيدها، إلّا أنه في الأعم الأغلب لا يتعقب الأسانيد بتصحيح ولا تضعيف، بل يكتفي بما هو مقرر في أصول الحديث.

(1) انظر: ويكيبيديا، **الموسوعة الحرّة**؛ وانظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، الطبري.

ثم إن ابن جرير مثله مثل الكثير من المفسّرين أصحاب الاتجاه النقليّ يعتمد في تفسيره أخباراً مأخوذة من القصص الإسرائيلى، يرويها بإسناده إلى كعب الأحبار، ووهب بن منبِّه، وابن جريج، والسدى، وغيرهم[1]، من دون أن يتعقب ذلك بموقف يُظهر عدم تبنّيه للمنقول.

وفي مطلق الأحوال، كما يقول «الذهبي»: «فخير ما وُصِف به هذا الكتاب ما نقله الداودي عن أبي محمد عبد الله بن أحمد الفرغاني في تاريخه حيث قال: «فتمَّ من كتبه ـ يعني محمد بن جرير ـ كتاب تفسير القرآن، وجوَّده، وبيَّن فيه أحكامه، وناسخه ومنسوخه، ومشكله وغريبه، ومعانيه، واختلاف أهل التأويل والعلماء في أحكامه وتأويله، والصحيح لديه من ذلك، وإعراب حروفه، والكلام على الملحدين فيه، والقصص، وأخبار الأُمَّة والقيامة، وغير ذلك مما حواه من الحِكم والعجائب كلمة كلمة، وآية آية، من الاستعاذة، وإلى أبي جاد، فلو ادَّعى عالم أن يُصنِّف منه عشرة كتب؛ كل كتاب منها يحتوى على علم مفرد وعجيب مستفيض لفعل»[2]. وهو يؤيد ما ذكرنا من سعة المعلومات والنزعة الموسوعية والشاملة لدى ابن جرير الطبري، الذي يسعى أن يتطرق إلى كل موضوع يرى فيه وجه ارتباط بالموضوع الذي يبحث فيه، ويستغل كل فرصة لتمرير المعلومات التي يراها متجانسة مع أجواء التفسير ومقتضيات الحديث.

ويشير «ابن عاشور» إلى توسع الطبري خارج دائرة النقل، ويؤيد

---

(1) الذهبي، د. محمد حسين: **التفسير والمفسرون**، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، ص 212 ـ 213.

(2) المصدر نفسه.

نهجه في عدم الاقتصار على مجرد النقل في عملية التفسير بقوله: «ولقد التزم الطبري في تفسيره، أن يقتصر على ما هو مرويٌّ عن الصحابة والتابعين، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها، وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب، وحسبه بذلك تجاوزاً لِمَا حدده من الاقتصار على التفسير بالمأثور، وذلك طريق ليس بنهج، وقد سبقه إليه بقيّ بن مخلد،ولم نقف على تفسيره، وشاكل الطبري فيه معاصروه، مثل ابن أبي حاتم،وابن مردويه، والحاكم، فللّه درُّ الذين لم يحبسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور، مثل الفرّاء، وأبي عبيدة، من الأولين، والزجاج والرماني ممن بعدهم، ثم من سلك طريقهم، مثل الزمخشري وابن عطية»[1]. كل ذلك جعل من تفسير الطبري مرجعاً أساسيّاً من مراجع التفسير، لا يستغني عنه أي باحث موضوعي، كما لا ينبغي إغفاله في أي دراسة تاريخية للتفسير، كونه أقدم أثر مدوّن وصل إلينا بالكامل، ويجسد نظرة مرحلة مهمة من مراحل التفسير التاريخية. علماً أنه لا يوجد علم محض، ولا معرفة خالصة، ولا حقيقة مطلقة، ولا رأي صائب في كل الظروف والأحوال، لا عند المفسّرين ولا عند غيرهم من علماء الدين أو الدنيا.

2 ـ السيوطي (849 ـ 911 هـ)، نموذجاً

جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي، من العلماء الموسوعيين الذين ضربوا في كل علم بسهم، فهو مفسّر كبير قد ألّف عشرات الكتب القرآنيّة، من تفسير وعلوم القرآن وعلم القراءات والإعراب وغيرها. كما

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، 1997م، ج1، ص 32 ـ 33.

أنه فقيه ولغويّ ومؤرخ وأديب ونحوي و. . . إلخ. تنوعت مصادر ثقافته الموسوعية، وسافر إلى بلدان عدة من أجل العلم والمعرفة. يحصي «ابن أياس» في «**تاريخ مصر**» مصنفاته بست مائة مصنف، بينما يعدد «حاجي خليفة» في «**كشف الظنون**» عدد كتبه بـ576 مصنفاً، ويعترف «بروكلمان» بـ415 مؤلفا له.

لقد خاض «السيوطي» تجربة مريرة مع معاصريه، حيث اتهموه بسرقة مؤلفات الآخرين، سيّما «شمس الدين السخاوي» الذي كتب «السيوطي» رسالة في الرد عليه، سمّاها «**مقامة الكاوي في الرد على السخاوي**» اتهمه فيها بتزوير التاريخ، وأكلِ لحوم العلماء والقضاة ومشايخ المسلمين[1]. ولعل هذه التجربة المريرة من دوافع تصنيف كتاب آخر له باسم «**الفارق بين المصنف والسارق**»، الذي يعتبره البعض أول كتاب فقهيّ حول الملكية الفكرية التي لم يتعرف عليها العالم إلّا بعد أربعة قرون من وفاة السيوطي، أي من خلال «اتفاقية برن» في 1886.

دعاه «**التيسير في علوم التفسير**» لمحي الدين الكافيجي،[2] وكتاب «**مواقع العلوم في مواقع النجوم**» لجلال الدين البلقيني،[3] إلى تصنيف كتاب في علوم القرآن وقواعد التفسير سمّاه «**التحبير في علوم التفسير**»، كما أنه كتب موسوعته المعروفة «**الإتقان في علوم القرآن**» بوحي من «**البرهان في علوم القرآن**» لبدر الدين الزركشي، وأضاف عليها إضافات

---

(1) انظر: الدراسات الناجزة حول السيوطي.

(2) المتوفى في 879 هـ وهو من أساتذة السيوطي البارزين، وقد طبع الكتاب في دار القلم، دمشق، 1990م.

(3) المتوفى في 824 هـ. طبع الكتاب في دار الصحابة بطنطا ضمن سلسلة الدراسات القرآنية، في 1428 هـ.

جليلة، وتوسع بالبحث بإضافة أبحاث ونقد أفكار، وإبداء التحفظ حول أمور عديدة أخرى. من أهم الكتب والرسالات القرآنيّة للسيوطي: **الإتقان**، و**الدرّ المنثور**، و**مفاتيح الغيب**، و**الإكليل**، و**متشابه القرآن**، و**التحبير**، و**الألفية في القراءات**.

كتب «**السيوطي**» تفسير «**الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**» وفق منهج نقليّ خالص (التفسير بالمأثور)، وهو أوسع تفسير بالمأثور بين أقرانه، سيّما أنه يتميز عن غيره من التفاسير كونه خالياً من الاستطراد والحشو، حيث التزم فيه بمنهج التفسير بالمأثور حرفيّاً، ولا نجد مثيلاً له بين كتب التفسير إلّا كتاب «**نور الثقلين**» للحويزي عند الشيعة الإمامية.

وهو يشير إلى ذلك ويعرّف تفسيره بقوله: «وقد جَمعتُ كتاباً مسنداً فيه تفاسير النبي (ص) فيه بضعة عشر ألف حديث ما بين مرفوع وموقوف، وقد تمّ ولله الحمد في مجلدات، وسميته (**ترجمان القرآن**)»[1]. ويضيف في موضع آخر ويقول: «فلمّا ألفت كتاب (ترجمان القرآن) ـ وهو التفسير المسند عن رسول الله (ص) ـ وتمَّ بحمد الله في مجلدات، فكان ما أوردته فيه من الآثار بأسانيد الكتب المخَرجة منها واردات، رأيت قصور أكثر الهمم عن تحصيله، ورغبتهم في الاقتصار على متون الأحاديث دون الإسناد وتطويله، فلخّصت منه هذا المختصر، مقتصراً فيه على متن الأثر، مصدرا بالعزو والتخريج إلى كتاب معتبر، وسميته بـ (**الدر المنثور في التفسير بالمأثور**)»[2]. و«الذهبي» بعد أن ينقل

---

(1) السيوطي، عبد الرحمن: **الإتقان في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م، ج2، خاتمة الكتاب.

(2) السيوطي: **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م، ج1، المقدمة.

العبارتين السابقتين عن «السيوطي» يعلق قائلاً: «والسيوطي رجل مغرم بالجمع وكثرة الرواية، وهو مع جلالة قدره، ومعرفته بالحديث وعلله، لم يتحرَّ الصحة في ما جمع في هذا التفسير، وإنما خلط فيه بين الصحيح والعليل، فالكتاب يحتاج إلى تصفية حتى يتميّز لنا غثّه من سمينه»[1].

والعجيب من «الذهبي» أن ينقل العبارتين السابقتين عن «السيوطي» ولا يعذره في موقفه، فيعلق بما سبق من تعليق. في حين أنه اعتبر **«الدرّ المنثور»** ملخصاً لـ**«ترجمان القرآن»**، خالياً من التعليقات والأسانيد والجرح والتعديل، مقتصراً على إيراد نص الروايات مقبولةً كانت الرواية أو مرفوضة من وجهة نظره، وفي كل الأحوال فإن «السيوطي» في كتابه «الدرّ المنثور» يجسد المنهج النقليّ (التفسير بالمأثور) تجسيدا أميناً، من دون أن ينفي ذلك وجود ملاحظات عليه في كيفية بلورة المنهج وطريقة العرض وأسلوب الأداء وفي اختيار الروايات وطريقة تبويبها وعرضها؛ بل في فهمه للكثير من الموارد التي أورد فيها روايات لا يتقبلها الذهن السليم ولا المنهج القويم.

المطلب الثالث: تفسير القرآن بالقرآن

يعتبر تفسير القرآن بالقرآن أحد أهم مناهج التفسير بين المفسّرين منذ الجهود التفسيريّة الأولى قبل التدوين وبعده؛ بل هو أهم من جميع المعطيات المعرفيّة الأخرى بالنسبة إلى فهم القرآن وتحديد خطابه وتبيان مراده. وسوف نشير إلى تعريف موجز لهذا المنهج ببيان المقصود منه، وأقسامه، ونشأته، والنماذج التي تجسد هذا المنهج في التفسير.

---

(1) الذهبي: **التفسير والمفسّرون** (مصدر سابق)، في التعريف بالتفاسير المقبولة من وجهة نظره.

أولاً: المقصود بالتفسير بالقرآن

نعني بتفسير القرآن بالقرآن منهج مقابلة الآية بالآية والنص بالنص بهدف الوصول إلى المراد من معاني القرآن. ويشير الإمام عليٌّ إلى هذا المعنى بقوله: «كتاب الله تبصرون به، وتنطقون به، وتسمعون به، وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، ولا يختلف في الله، ولا يخالف بصاحبه عن الله»[1].

والمنهج القرآنيّ هو المنهج الأم ولا ريب في أهميته وقيمته المعرفيّة وأولويته بين سائر المناهج، كما أنه لا كلام في نجاعة المنهج بمعنى ملاءمته عملية التفسير ودقته ومصداقيته. إنما السؤال عن فاعلية المنهج، بمعنى سعة ودائرة استخدام وتأثير المنهج. إذ منهج تفسير القرآن بالقرآن لا يغطي كل مساحة القرآن التفسيريّة ويبقى الجزء الأكبر من القرآن خارج دائرة تغطية المنهج. فإن مشكلة المنهج القرآنيّ ذات مشكلة المنهج الأثري، من حيث عدم وفائهما بتفسير جميع الآيات القرآنيّة.

ثانياً: أقسام التفسير بالقرآن

يمكن تقسيم تفسير القرآن بالقرآن لجهة طريقة ممارسة التفسير القرآنيّ إلى نوعين: التفسير الموضعي، والتفسير الموضوعي.

أ ـ التفسير الموضعي:

والمقصود به هو التفسير الذي بدأ يمارس ضمن آيات محددة وموارد خاصة من الآيات القرآنيّة، وهو ما يصطلح عليه تاريخيّاً بتفسير

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب: **نهج البلاغة**، تحقيق: د.صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، (د.ت)، ص 192.

القرآن بالقرآن وهو الذي يصفه «ابن تيمية» بقوله: «فإنْ قيل: أيُّ الطرق أصح في تفسير القرآن؟ فالجواب: إنّ أصح الطرق في ذلك تفسير القرآن بالقرآن، فما أُجمل في مكان فإنه قد فُسّر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر»[1]. وهو ما تؤكده مباحث علوم القرآن مثل مباحث العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ وغيرها[2]. وأما «الأشباه والنظائر» والكتب المكتوبة فيها فلا تدخل ضمن هذا المنهج كما تصوَّر ذلك بعض الباحثين في مجال الدراسات القرآنيّة، بل هي جهد لغوي مستقل يرمي إلى تتبع المفردة القرآنيّة بهدف معرفة دلالاتها المختلفة، من دون أن يعني ذلك التفسير بالمنهج القرآنيّ الذي نحن بصدد بيانه.

ب ـ التفسير الموضوعي:

يعتبر التفسير الموضوعي المصداق البارز والأهم لتفسير القرآن بالقرآن سيّما في عصرنا. وهو بحسب البعض «علم يبحث في قضايا القرآن الكريم، المتحدة معنى أو غاية، عن طريق جمع آياتها المتفرقة والنظر فيها، على هيئة خاصة، بشروط خاصة، لبيان معناها واستخراج عناصرها وربطها برباط جامع»[3]. كما أنه بحسب البعض الآخر عبارة

---

(1) ابن تيمية، أحمد تقي الدين: **مقدمة في أصول التفسير**، دار القرآن الكريم، الكويت 1971م، ص 93.

(2) انظر: السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن** (مصدر سابق).

(3) عوض، زاهر: **دراسات في التفسير الموضوعي**، نقلاً عن «**آفاق التفسير الموضوعي في القرن الهجري الأخير** (مقال) إبراهيم سجادي، المنشور ضمن: **دراسات في تفسير النص القرآني**، مجموعة من الباحثين، ج 1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2007م، ص 169.

عن «الدراسة الموضوعيّة التي تطرح موضوعاً من موضوعات الحياة العقدية، أو الاجتماعية، أو الكونيّة، وتتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية»[1]. وعلى ضوء هذين التعريفين فإن التفسير الموضوعي معنيٌّ بأمرين أساسيّين:

أولاً، اختيار موضوع من الموضوعات، سواء كان الموضوع داخليّاً فقط، كما يرمي إليه التعريف الأول أو كان الأعم من الداخل والخارج، كما يقصده التعريف الثاني.

ثانياً، البحث عن الموضوع أو القضية المعينة في كل القرآن (فيما إذا كان المراد معرفة الموقف القرآنيّ الشامل) أو البحث في بعض السور القرآنيّة، أو في سورة من سور القرآن أو غيرها، بحسب ما هو المقصود الوصول إليه من نتيجة في البحث الموضوعي.

إن الغاية من التفسير الموضوعي كما أشرنا هي معرفة الموقف القرآنيّ تجاه قضية من القضايا التي يتم البحث عنها في القرآن. وأما الوسيلة في بلوغ تلك الغاية فتختلف بحسب الآليات والأدوات التي يستخدمها المفسّر، وفي طريقة التعامل مع المعطيات الموجودة بخصوص الموضوع؛ وذلك من قبيل أنه هل يكتفي المفسّر في استنطاق النصوص (الآيات) بالمعطيات الداخلية للنص، (حيث إنّه أيضاً يختلف بحسب فهم المفسّر لتلك المعطيات)، أم يوسع دائرة الاستخدام فيستفيد من جميع المعطيات الأعم من الداخلية والخارجية مضافاً إلى التجارب البشرية بهدف استنطاق النصوص القرآنيّة؟

---

(1) الصدر: **المدرسة القرآنية** (مصدر سابق)، ص 23.

ثم إن التوجّه الذي يمتنع عن الاستفادة من التجارب البشرية والمعارف الإنسانيّة بأي سبب كان، فإنه يترك أثراً بالغاً على أداء المفسّر والنتائج التي يتوصل إليها؛ حيث إنّ الإقبال على النص بأدوات وآليات معرفيّة فقيرة، يورث الفقر في النتائج المعرفيّة المترتبة على استنطاق النصوص. والعكس صحيح أيضاً فمن يتبنى منطق «ابن رشد» ويرى أنه «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله (الغير) من تقدمنا في ذلك، سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة»[1].

وعليه، يدعو «الصدر» المفسّر إلى أن «يأخذ النص القرآنيّ، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النّص دور المستمع والمسجل فحسب، بل ليطرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار، والمواقف البشرية ويبدأ مع النص القرآنيّ حواراً، سؤالاً وجواباً، المفسّر يسأل والقرآن يجيب»[2].

والحقيقة أن النتائج المعرفيّة مرهونة كلية بالأدوات المعرفيّة التي نستخدمها، وأمّا الغاية والهدف الذي ينشده المفسّر، فليس إلّا بمثابة المؤشر العام الذي لا يمكن الاعتماد عليه في بلوغ النتائج، إذ يتفق كثيراً أن غايات وأهداف معرفيّة سامية تضيع بسبب عدم توفّر أدوات معرفيّة فاعلة وناجعة. ويكتشف الباحث بعد انتهاء البحث أنه قد فشل في الوصول إلى الغايات المرسومة من دون أن يعرف السبب الكامن وراء

---

(1) ابن رشد: **فصل المقال**.

(2) الصدر: (مصدر سابق)، ص 20.

خيبته في الوصول إلى النتائج المطلوبة. والسبب يكمن في أن توفّر غايات شريفة وجليلة وإن كان شرطاً لازماً إلا أنه ليس شرطاً كافياً في البلوغ إلى الهدف المنشود؛ بل ينبغي أن يكون الباحث قادراً على تجسيد الهدف المنشود من خلال الأدوات المطلوبة لذلك.

ثالثاً: نشأة تفسير القرآن بالقرآن (التفسير الموضوعي)

المنهج القرآنيّ بشكل عام وخصوصاً التفسير الموضوعي منه له نشأةٌ ضمنية وأخرى مستقلة، وللظروف الموضوعيّة الدور الأساس في نشأة المنهج وصياغة أفكاره وطريقة استخدامه؛ كما أنّ تلك الظروف تحدد مستوى الأثر المعرفي للمنهج.

أ ـ النشأة الضمنية:

المقصود بالنشأة الضمنية هو ممارسة المنهج ضمن معارف أخرى أو إلى جانب مناهج أخرى؛ حيث إنّ العديد من المعارف الموجودة لم تكن لها نشأةٌ مستقلة من البداية، وإنما ظهرت ضمن معارف أخرى، وبعد أن تمَّ إبراز دورها، أو اكتشاف فاعليتها يتم البحث عنها مستقلاً فيولد موضوع معرفي جديد من رحم موضوع معرفي سابق. والنشأة وبهذا المعنى للتفسير الموضوعي قديمة بقدم التفسير نفسه، والمصداق البارز لاستخدام المنهج الموضوعي هو استخدامه في تفسير آيات الأحكام ومن خلال الدرس الفقهيّ. حيث شكلت آيات الأحكام محوراً للبحث الفقهيّ منذ بداية صناعة الفقه في الوسط الإسلاميّ. وبالأحرى، فإن المنهج الموضوعي دخل مجال التفسير من خلال علم الفقه.

ب ـ النشأة المستقلة:

والمقصود بالنشأة المستقلة هو ظهور المنهج في عملية التفسير

وممارسته في مجال الدرس القرآنيّ كمنهج مستقل، إلى جانب مناهج أخرى. وهذا ما حصل تحديداً في الربع الأخير من القرن الرابع عشر الهجري وبدايات القرن الخامس عشر من الهجرة. وهناك كمٌّ كبير من الأبحاث التفسيريّة وفق هذا التوجّه سيّما في الآونة الأخيرة؛ إذ نجد الباحثين في مجال الدراسات القرآنيّة أفردوا أبحاثاً عديدة في موضوعات شتى بوحي من الآيات القرآنيّة، ووفقاً للرؤية القرآنيّة. وهذه المواضيع شملت دائرة واسعة بدءاً من الأمور المجردة والنظريّة إلى القضايا الحيوية المعاصرة، من المجرّة إلى الذرّة ومن العبادات إلى قضايا الحكم والسلطة والحرب والسلم وغيرها.

رابعاً: تفسير القرآن بالقرآن

3 ـ الطباطبائي (1903 ـ 1984)، نموذجاً

يعدّ «محمد حسين الطباطبائي» صاحب «الميزان في تفسير القرآن» من كبار المفسّرين المعاصرين، وله منهجه الخاص والمستقل في تفسير القرآن الكريم.

و«الطباطبائي» مع أنه يملك أرضيّة فلسفية عريضة، كونه من كبار الفلاسفة المسلمين المعاصرين غير أنه اعتمد المنهج القرآنيّ (تفسير القرآن بالقرآن) في عملية التفسير، وامتنع كليّاً عن توسيط المفاهيم الفلسفية في مقاربة المفاهيم القرآنيّة؛ بل أخذ موقفاً سلبيّاً من استخدام الفلسفة ومفاهيمها في مجال الدرس القرآنيّ، وقد تناول المسألة بصراحة واضحة في مقدمة «الميزان» فبعد أن يشرح مناهج المفسّرين بعرض سريع، يضيف قائلاً: «وأنت في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد، أن الجميع مشتركة في نقص، وبئس النقص! وهو تحميل ما

انتجته الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدل به التفسير تطبيقاً، وسمي به التطبيق تفسيراً. وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدة من الآيات تأويلات»[1].

يدرج «الطباطبائي» نفسه منهجه المفضل ضمن منهج معلمي القرآن الأوائل، حيث ينقل عن الإمام عليٍّ قوله عن القرآن: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض»، ثم يعلق قائلاً: «هذا هو الطريق المستقيم السوي الذي سلكه معلمو القرآن وهداته صلوات الله عليهم. وسنضع ما تيسر لنا بعون الله سبحانه من الكلام على هذه الطريقة، في البحث عن الآيات الشريفة في ضمن بيانات، قد اجتنبنا فيها عن أن نركن إلى حجة نظريّة فلسفية، أو إلى فرضية علمية، أو إلى مكاشفة عرفانية»[2]. ويبدو من خلال هذه العبارة أنه يعتبر أن إتباع مناهج نظريّة خارج النص القرآنيّ، غير ملائم لعملية التفسير، بل يناقض الهدف الأساس للقرآن، وهو الهداية. وعليه، يحجم عن استخدام المنهج الفلسفي، والعلمي، والعرفاني، وغيرها في مجال التفسير. وذلك انطلاقاً من أن المنهج ينبغي أن يكون على صلةٍ واضحة مع ذي المنهج، وهذا يتم في مجال التفسير عندما نستوحي المنهج من النص القرآنيّ ذاته.

يَرْجِعُ «الطباطبائي» إلى القرآن بحثاً عن المفاهيم أولاً، ويعتبر «النهج الموضوعي» ملبياً لحاجة التفسير والمفسّر. ومن المفاهيم

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1991م، ج1، ص 11.

(2) الطباطبائي: (مصدر سابق)، ص 15.

المفتاحية لدى «الطباطبائي» لفهم طبيعة الأبحاث القرآنيّة، هو مفهوم «الدين»، حيث يشكل محوراً للقرآن وأبحاثه. وينبغي أن يتم استخراجه من القرآن ذاته، باعتباره مفهوماً مركزياً في القرآن، ولهذا الغرض يقوم بتحديد هذا المفهوم.

ولهذا الغرض ينطلق «الطباطبائي» في تحديده لمفهوم الدين من مفهوم الإنسان، ودور الدين في تنمية الوجود الإنساني، ومن هنا يعتبر أن «الدين» يعين الإنسان في تنمية أبعاده القيمية[1]. ويرى عمق الفطرة الإنسانيّة في عقل الإنسان وقدرته الخارقة في الإدراك والفهم والتحليل[2]؛ كما أنه يرى كمال الإنسان وسعادته في أبعاده الوجودية المرتبطة بعقله وعمله[3].

ونظراً إلى ما سبق يعتبر «الطباطبائي»: «أن الدين في عرف القرآن، هو سنة الحياة»[4]. ويضيف قائلاً: «إن الدين هو طريق الحياة الذي يسلكه الإنسان في الدنيا ولا محيص له عن سلوكه»[5]؛ بل «هو الطريقة المسلوكة التي يقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقية»[6]. ونستطيع أن نحلل التعريف كما يلي[7]:

---

(1) انظر: الطباطبائي: المصدر نفسه، ص 178 ـ 179.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص 115 و148؛ وج4، ص 101؛ ج12، ص 28.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج7، ص 192؛ ج11، ص 18.

(4) الطباطبائي: المصدر نفسه، ج12، ص 365.

(5) المصدر نفسه، ج8، ص 134.

(6) المصدر نفسه، ج7، ص 192.

(7) انظر: الصدر، موسى: **الميزان ومسألة الانتظار من الدين** (مقال) ضمن: مجلة الدراسات القرآنية، العددان 9 ـ 10؛ الصادرة من مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ربيع وصيف 1997م، ص 16.

أ ـ كلمة «الدين» لا تعني بالضرورة «الدين الحق»؛ بل هو عبارة عن حقيقة في حياة الإنسان التي يمكن أن يكون حقّاً أو باطلاً.

ب ـ إن المعيار في حقانية دين أو بطلانه هو الأهداف والأسس التي يعتمد عليها الدين.

جـ ـ الدين ضرورة من ضروريات الحياة، ولا ينفصل عن الإنسان.

د ـ الدين حقيقته واسعة وشاملة تلقي بظلاله على كافة جوانب الحياة الإنسانيّة.

ولو نظرنا إلى منشأ الدين من منظور «الطباطبائي» نرى: «أن لهذا الدين أصلاً في الكون والخلقة والواقع الحق، يدعو إليه النبي (ص)، ويندب الناس إلى الإسلام، والخضوع له، ويسمّى اتخاذه سنّة في الحياة، إسلاماً لله ـ تعالى ـ»[1]. ويضيف قائلاً: «وقد تكرر توصيف هذا الدين في القرآن الكريم بأنّه دين إبراهيم الحنيف، ودين الفطرة، أي الدين الذي بنيت معارفه وشرائعه على خلقة الإنسان، ونوع وجوده الذي لا يقبل التبدّل والتغيُّر»[2]. ولذلك فإن «الإسلام يرى أنّ الأساس الحق للأحكام والقوانين الإنسانيّة، هو الفطرة التي فطر الناس عليها ولا تبديل لخلق الله»[3].

ولو نظرنا إلى أهداف الدين ووظائفه من منظور «الطباطبائي» نرى «أن الإنسان وهو نوع مفطور على الاجتماع والتعاون ـ كان في أول

---

(1) الطباطبائي: **الميزان**، المصدر نفسه، ج9، ص 241.
(2) المصدر نفسه: ج7، ص 192.
(3) المصدر نفسه: ج4، ص 226.

اجتماعه أمةً واحدة، ثم ظهر فيه بحسب الفطرة الاختلاف في اقتناء المزايا الحيوية، فاستدعى ذلك وضع قوانين ترفع الاختلافات الطارئة والمشاجرات في لوازم الحياة، فألبست القوانين الموضوعة لباس الدين، وشفعت بالتبشير والإنذار بالثواب والعقاب، وأصلحت بالعبادات المندوبة إليها ببعث النبيين وإرسال المرسلين»[1].

وأما نطاق الدين ودائرته من منظور «الطباطبائي» فواسعٌ جدّاً لأن: «الإسلام قد وضع من القوانين الاجتماعية من ماديتها ومعنويتها، ما يستوعب جميع الحركات والسكنات الفردية والاجتماعية»[2]. «وهو الدين الوحيد الذي أحصى جميع ما يتعلق به حياة الإنسان من الشؤون والأعمال، ثم قسّمها إلى طيبات فأحلَّها، وإلى خبائث فحرَّمها..»[3]. على أن للإسلام أولوياته، ومبدأ التخفيض الخاص به ومن هذا المنطلق نرى «أنّ أهمّ الأشياء عند الإنسان في نظر الطبيعة وإن كان هو نفسه الفردية لكن سعادة الشخص مبنية على صلاح الظرف الاجتماعي الذي يعيش هو فيه، وما أصعب أن يفلح فرد في مجتمع فاسد أحاط به الشقاء من كل جانب، ولذلك اهتم الإسلام في إصلاح المجتمع اهتماماً لا يعاد له فيه غيره»[4].

ومما سبق بيانه يتضح أن «الطباطبائي» له منهجه المميز في فهم خطابات القرآن، ورسالته الجامعة لشؤون العباد، سيّما ما يتصل منها بالقيم العامّة، التي يسعى القرآن إلى ترسيخها في وجدان الفرد والمجتمع.

---

(1) الطباطبائي: الميزان، المصدر نفسه، ج2، ص 111.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 186.

(3) المصدر نفسه، ج8، ص 280.

(4) المصدر نفسه، ج12، ص 330.

والمنهج القويم لفهم تلك القيم من منظور «الطباطبائي» هو فهم القرآن بالقرآن، أيْ من خلال المفاهيم التي يتضمنها القرآن نفسه، من دون السعي لإسقاط مفاهيم من خارج النص على النص، وهو ما يؤدّي إلى تأسيس مفاهيم لم يتبناها القرآن نفسه. ومن الطبيعي أن يكون موقف القرآن تجاهها موقفاً سلبياً. ولكن مع هذا كله فإن «الطباطبائي» لا يمانع الاستعانة من المعارف الأخرى لفهم أفضل للقرآن. إن القاعدة الأساسيّة التي ينطلق منها المفسّر هي أن تكون المفاهيم القرآنيّة هي المقررة للمسير وللمسار وأن تكون مهيمنة في عملية التفسير، وأن لا يفرض مفهوماً مضاداً للقرآن عليه تحت أي ذريعة معرفيّة كانت أو غيرها.

المطلب الرابع: التفسير اللغوي

يعتبر التفسير اللغوي بحسب تصنيفنا من التفاسير النقليّة، وذلك لجهة أنه يعتمد النقل أساساً في عمله التفسيري؛ كما أنّ التفسير اللغوي يغلب عليه طابع النقل على العقل، ومن هنا يلحق ـ في التصنيف العام ـ بالمنهج النقليّ، وإن كان هناك اتجاه عقلي في التفسير اللغوي يغلب فيه منسوب التحليل العقلي على النقل المحض. غير أنّ النزعة ـ هذه ـ استثناء في التوجّه العام المعتمد في التفسير اللغوي. إن المنهج التفسيري الذي يدير عملية التفسير هنا يعتني بالجانب اللغوي لفظاً، واشتقاقاً، وشكلاً وتركيباً وبناءاً وعمارةً، وبحثاً في أصول الألفاظ وجوانبها الصورية والمعنائية. وينقسم بدوره إلى اتجاهات عدة، منها الاتجاه اللغوي البحت، والاتجاه البياني الذي يركز على بلاغة القرآن في جانبه البياني من الاستعارة والتشبيه والكناية والمجاز وغيرها، والاتجاه التعبيري الذي يولي عناية أساسيّة بأساليب التعبير والبيان في القرآن

الكريم، والاتجاه البنائي الفني الذي يعتني بعمارة السورة القرآنيّة وبيان صور الاتصال فيها. وفيما يلي عرض موجز لتلك الاتجاهات.

أولاً: الاتجاه اللغوي البحت

الاتجاه الذي يغلب فيه الاعتبار اللفظي والصرفي والاشتقاق على سواه من الاعتبارات هو اتجاه لغوي محض، يتم فيه إبراز تلك الجوانب والتركيز عليها في فهم القرآن وتفسيره. ولا شك بأن تلك الاعتبارات تشكل خطاً بيانياً للمنهج الذي يسير عليه المفسّر، كما أنه يشكل همّاً معرفيّاً للمفسّر عندما يسعى لتكوين الفهم اللغوي من خلال البنية اللغوية للألفاظ المفردة بشكل خاص. يقول «الزركشي» بهذا الخصوص: إنّ «النظر في التفسير هو بحسب إفراد الألفاظ وتراكيبها، أما بحسب الإفراد فمن وجوه ثلاثة: من جهة المعاني التي وضعت الألفاظ المفردة بإزائها وهو يتعلق بعلم اللغة، ومن جهة الهيئات والصيغ الواردة على المفردات الدالة على المعاني المختلفة وهو من علم التصريف، ومن جهة الفروع المأخوذة من الأصول إليها وهو من علم الاشتقاق»[1].

كما يؤكد «الراغب» على أهمية الاتجاه اللغوي المحض ودوره الكبير في صياغة المعاني القرآنيّة بقوله: «وذكرت أن أول ما يحتاج إليه أن يشتغل به في علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة. فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعادن في بناء ما يريد أن يبنيه. وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع. فألفاظ القرآن هي لب كلام

---

(1) الزركشي، بدرالدين: **البرهان في علوم القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م، ج2، ص173.

العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم»[1]. وعليه، فإن تلك المعارف الثلاثة تساهم مساهمة أساسيّة وفعليّة في تكوين الفهم اللغوي، أي كل من علم اللغة (بمعناه الخاص)، وعلم التصريف وعلم الاشتقاق. مضافاً إلى الدور الهام الذي تلعبه الذات العارفة، من خلال تجربتها المعرفيّة في كيفية صياغة تلك المعارف ضمن إطار متماسك ووفقاً للواقع الزماني والمكاني ومتطلباتهما، لأنه كما يقول «سايبر» فإن «اللغة ليست أداةً ولا محتوىً وحسب بل هي القالب الذي تفصل المعرفة على أساسه، والجماعة التي تفكر داخل لغة معينة وتتكلم بها، تكون تعمل على تنظيم تجربتها عبر تلك اللغة وعلى صنع عالمها وواقعها الاجتماعي». وهو ما يفسر الاختلاف في الفهم والتعبير عند أهل لغةٍ واحدة عبر الزمان والمكان ومؤثراتهما الاجتماعية والإنسانيّة في عملية الفهم والتفسير. فنجد أن فئات مختلفة يستندون إلى لغة واحدة بل نص واحد، غير أنهم يصلون إلى نتائج معرفيّة مختلفة، بسبب أن اللغة ليست مجرد وسيلة لنقل المعرفة، بل هي قالب للمعرفة والأساس في وجوه تكوينها.

المفسّرون ذوو الاتجاه اللغوي في التفسير:

4 ـ الشريف المرتضى (355 ـ 436 هـ)، نموذجاً

علي بن الحسين الموسوي، المشتهر بـ«الشريف المرتضى» يعتبر من الفقهاء المجددين، وقد عده فعلاً «ابن الأثير» مجدداً في رأس المائة

---

(1) الراغب الأصفهاني: **مفردات الراغب الأصفهاني**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، ص 6.

الرابعة. فهو مضافاً إلى كونه أديباً وشاعراً ومفسّراً ومتكلماً ولغويّاً بارعاً، فإنه فقيه بارز وأصولي متبحر، و«كان إمام أئمة العراق، يفزع إليه علماؤها، ويأخذ عنه عظماؤها»[1]. يقول عنه تلميذه الفذ «الطوسي»: «أكثر أهل زمانه أدبا وفضلا، متكلم فقيه، جامع للعلوم كلها»[2].

لقد صنف في مجال أغلب العلوم والمعارف السائدة في عصره والمتداولة في بيئته المعرفيّة،[3] فكتب في اللغة والأدب والشعر[4]: الطيف والخيال، والشيب والشباب، والبروق، وتتبع الأبيات، النقض على ابن جني في الحكاية والمحكي، ديوان الشعر الذي يزيد على ألف بيت. ورأى فيه كثيرون: «أديباً ناقداً يعتبر من طليعة الناقدين، وأديباً ناثراً من خيرة الأدباء المترسلين، وأديباً شاعراً»[5]. وصنف في الفقه وأصوله: الذريعة في أصول الشريعة، والخلاف، والانتصار، والمصباح وغيرها. ويرجع له السبق في تربيع أصول الاستنباط في الفقه الجعفري. كما كتب في علم الكلام والمناظرة: تنزيه الأنبياء، رسالة تفضيل الأنبياء على الملائكة، منقذ البشر من أسرار القضاء والقدر، الشافي في الإمامة، شرح قصيدة الحميري وغيرها؛ كما أنه من أقدر علماء الكلام والمناظرة في عصره بل في عصور عدة. وللمرتضى كتب عدة في مجال

---

(1) الذهبي: **التفسير والمفسرون** (مصدر سابق).

(2) الطوسي، محمد بن الحسن: **فهرست الشيخ الطوسي**، منشورات الشريف الرضي، قم، (د.ت)، ص 99.

(3) انظر: الأمين، السيد محسن: **أعيان الشيعة**، ج8، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1998م، ص216 وما بعدها.

(4) انظر: حول التراث الأدبي للمرتضى: **المعتوق**، د.أحمد: الشريف المرتضى: **حياته، ثقافته، أدبه ونقده**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت.

(5) انظر: الأمين: (مصدر سابق).

القرآنيّات، مثل رسالة المُحكم والمتشابه، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، وكتابه المعروف بـ**«أمالي المرتضى»** المسمى بـ **«غرر الفوائد ودرر القلائد»**، الذي يعدّ من أروع ما كتب في مجاله.

يتناول الشريف «المرتضى» في كتابه الأخير الآيات المتشابهة،فيعالجها معالجة علمية رصينة، «وكثيراً ما نراه يظهر مهارة فائقة في استعماله لهذه الطريقة (الطريقة اللغوية)، عندما يساوره الشك في ظاهر اللفظ الذي يتعلق بالعقيدة، فنراه يفسره تفسيراً مقبولاً لديه، يقوم على أساس من الأسس اللغوية. والحق أن الشريف المرتضى قد ظهر تفوقه العلمي الصحيح، عند تطبيقه لهذا المبدأ (المبدأ اللغوي)، وذلك راجع إلى تمكنه العظيم من اللغة والشعر القديم، ولهذا تجده لا يعتبر من التفاسير اللغوية إلّا ما كان له شاهد من اللغة أو الشعر العربي القديم. أما التفسير المطلق، الذي لا يعتمد على شاهد من ذلك، فإنه يرفضه ولا يرضاه...»[1].

كما أنّ الشريف المرتضى يتعرض إلى الإشكالات التي أوردها البعض على ظاهر النظم الكريم مما يوهم الاختلاف والتناقض، فيعالجها معالجة فنية، منطلقاً من الأسس اللغوية وبالاعتماد على مهارته الخاصة في هذا المجال. يعتبر «المرتضى» من القلائل الذين لهم استقلاليتهم في الرأي والنظر، ولذلك يخالف رأي أستاذه المفيد في كثير من المسائل النظريّة والعقدية؛ بل له آراء جريئة في مسائل عدة تخالف الرأي السائد والمعروف للعلماء.

---

(1) الذهبي: التفسير والمفسرون (مصدر سابق).

ثانياً: الاتجاه البياني

وأما الاتجاه البياني في التفسير اللغوي فيهتم بدراسة أسرار التركيب القرآنيّ من حيث البيان والشرح، وأهل البلاغة من المفسّرين قد بذلوا جهداً وافراً في توسيعِ وتعميق تلك المباحث، وتم إنجاز كتب ودراسات فنية معمقة في هذا المجال. والتركيب المبحوث عنه معنيٌّ به معارف عدة؛ إذ كما يقول «الزركشي»: إن «النظر في التفسير هو بحسب إفراد الألفاظ وتركيبها، . . . وأما بحسب التركيب فمن وجوه أربعة: الأول، باعتبار كيفية التراكيب بحسب الإعراب ومقابله من حيث إنّها مؤدية أصل المعنى، وهو ما دل عليه المركب بحسب الوضع وذلك متعلق بعلم النحو. الثاني، باعتبار كيفية التركيب من جهة إفادته معنى المعنى، أعني لازم أصل المعنى الذي يختلف باختلاف مقتضى الحال في تراكيب البلغاء وهو الذي يتكفل بإبراز محاسنه علم المعاني. الثالث، باعتبار طرق تأدية المقصود بحسب وضوح الدلالة وحقائقها ومراتبها، وباعتبار الحقيقة والمجاز والاستعارة والكناية والتشبيه، وهو ما يتعلق بعلم البيان. والرابع، باعتبار الفصاحة اللفظية والمعنوية والاستحسان ومقابله وهو ما يتعلق بعلم البديع»[1].

غير أنّ الدراسات الأدبية والبيانية الحديثة حول القرآن أخذت على عاتقها مهمة توسيع المهام وتجديد آفاقه من خلال إشراك عاملَين آخرين وإبرازهما في بلاغة القرآن الكريم:

أولاً، البعد النفسي للآيات القرآنيّة، إذ كما يقول «أمين الخولي»: فإن «القرآن من حيث هو فني أدبي معجز، ثم من حيث هو هدى وبيان

---

(1) الزركشي: **البرهان** (مصدر سابق)، ص 174.

ديني لن يدار الأمر فيه إلّا على سياسة النفوس البشرية ورياضتها، لأن الفن هو نجوى الوجدان، والدين هو حديث الاعتقاد وخطاب القلوب، وصلته بالنفس ومناجاته للروح أوضح من أن يستدل لها أو تخص بالشرح»[1].

وثانياً، البعد الاجتماعي للآيات القرآنيّة، لأن القرآن نزل من أجل الإنسان وهدايته، فكل ما يتصل به من الناحية الفردية والاجتماعية معنيٌّ به القرآن الكريم في الصميم، ويتناوله بالوصف والشرح والتقويم. و«لقد ذكر الشيخ محمد عبده أن علم أحوال البشر لا يتم التفسير إلّا به، وأنه لا بد للناظر في الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف وعز وذل وعلم وجهل وإيمان وكفر»[2].

وانطلاقاً من هذا المنحى في فهم الجانب البلاغي للقرآن الكريم أنجزت دراسات عدة لعل من أهمها تلك التي اضطلع بها أمين الخولي (ت: 1966م)، في كتابه: **«مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»**. وأكملت مسيرته زوجته الفاضلة عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطئ) من خلال مساهمات عدة سيّما كتابه القيم: **«التفسير البياني للقرآن الكريم»**. وقد لخصت فيه منهج أمين الخولي (وهو المنهج المتبع من قبلها أيضاً) ضمن نقاط أربع تمثلت في[3]:

---

(1) الخولي، أمين: **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب**، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1961م، ص154.

(2) الخولي: المصدر نفسه، ص 240.

(3) بنت الشاطي: عائشة عبد الرحمن، **التفسير البياني للقرآن الكريم**، ط7، دار المعارف، (د.ت.)، ج1، ص 10 ـ 11. (بتصرف وجيز).

1 ـ الأصل في المنهج التناول الموضوعي لما يراد فهمه من كتاب الإسلام، ويبدأ بجمع كل ما في الكتاب المُحكم من سور وآيات في الموضوع المدروس.

2 ـ في فهم ما حول النص: ترتب الآيات فيه على حسب نزولها لمعرفة ظروف الزمان والمكان، كما يستأنس بالمرويات في أسباب النزول من حيث هي قرائن لامست نزول الآية، دون أن يفوتنا ما تكون العبرة فيه بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه الآية.

3 ـ في فهم دلالات الألفاظ: نقدر أن العربية هي لغة القرآن، فنلتمس الدلالة اللغوية الأصيلة التي تعطينا حس العربية للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية. ثم نخلص الدلالة القرآنيّة باستقراء كلّ ما في القرآن من صيغ اللفظ، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كله.

4 ـ في فهم أسرار التعبير: نحتكم إلى سياق النص في الكتاب المحكم ملتزمين ما يحتمله نصّاً وروحاً. ونعرض عليه أقوال المفسّرين فنقبل منها ما يقبله النص ونتحاشى ما أقحم على كتب التفسير من مدسوس الإسرائيليات وشوائب الأهواء المذهبية، وبدع التأويل.

إن جهود «أمين الخولي» وسواه من روّاد المدرسة الحديثة في التفسير انطلقت من الركيزة اللغوية والحس الأدبي، بالاعتماد على خطين متوازيين: دراسة حول القرآن ودراسة القرآن نفسه. فالدراسة حول القرآن اشتملت البيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن؛ في حين أنّ دراسة القرآن نفسه أخذت بالحسبان البعد النفسي والاجتماعي الذين أشرنا

إليهما فيما سبق، وذلك من خلال الخاصية الموضوعيّة لدراسة القرآن. وهو ما أدى إلى بروز مسار جديد في البحث عن المعنى (بالمفهوم العام) الذي لا يعتمد على الرؤية المثالية في فهم الحقيقة خارج دائرة الزمان والمكان، بل يعتمد الفهم هنا على جدل المعنى والتاريخ، مما يؤدّي إلى الخلق المتجدد والمستمر للمعنى في حركة دائبة ومرافقة لحركة الزمان والمكان ومتغيرات الواقع والمجتمع. المعنى بحسب هذا التوجّه ليس جامداً وثابتاً، وإنما في حركة دائمة وتغيير مستمر بل في حالة السيرورة المستمرة، يساهم في بنائه الزمان والمكان والحالات المختلفة للإنسان. المعنى يتبع الإنسان وحالاته، وليس العكس. العنصر الأول في بناء المعنى ونشوئه واعتباره هو الإنسان، مضافاً إلى اعتبارات أخرى.

المفسّرون ذوو الاتجاه البياني في التفسير

5 ـ الزمخشري (1074 ـ 1143م)، نموذجاً

أبوالقاسم محمود بن عمر الزمخشري من كبار المفسّرين، وقد اشتهر بكتابيه «**الكشاف**» و«**أساس البلاغة**». يقول عنه «السمعاني»: «برع في الأدب، وصنف التصانيف، . . . ما دخل بلداً إلّا واجتمعوا عليه، وتتلمذوا له، وكان علامة».

يعتبر تفسيره البياني «الكشاف» آية في الإبداع والجمال. و«الذهبي» مع أنه يتخذ موقفاً سلبياً من «الزمخشري»، كونه من المدافعين عن مذهب الاعتزال، غير أنه لا يرى بُدّاً من أن لا ينحني إجلالاً لإنجازه التفسيري الهام بقوله: «فهو تفسير لم يسبق مؤلفه إليه، لما فيه من وجوه الإعجاز في غير ما آية من القرآن، ولِما أظهر فيه من جمال النظم القرآنيّ وبلاغته. وليس كالزمخشري من يستطيع أن يكشف لنا عن جمال القرآن

وسحر بلاغته، لما برع فيه من المعرفة بكثير من العلوم، لا سيّما ما برز فيه من الإلمام بلغة العرب، والمعرفة بأشعارهم، وما امتاز به من الإحاطة بعلوم البلاغة، والبيان، والإعراب، والأدب. ولقد أضفى هذا النبوغ العلمي والأدبي على تفسير الكشاف ثوباً جميلاً لفت إليه أنظار العلماء، وعلق به قلوب المفسّرين»[1].

يتبنى «الزمخشري» ـ كما أشرنا ـ موقف المعتزلة في العقيدة والقضايا المعرفيّة الكبرى، فيؤمن بحرية إرادة الإنسان، وينزه الباري من شبهة التجسيم، كما يؤمن بخلق الأفعال، ويتبنى في تفسيره القواعد الكلاميّة المعتمدة عند المعتزلة كقاعدة اللطف وغيرها. ومن هنا فإن ما جاء في تفسيره للآيات القرآنيّة منسجم مع خلفيته المعرفيّة ومتوافق مع النزعة الاعتزالية لديه. فمثلاً في قوله ـ تعالى ـ: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾[2]، يستشعر «الزمخشري» من هذه الآية أن قلوب العباد بيد الله، يقلبها كيف يشاء، فمن أراد الله هدايته هداه، ومن أراد ضلاله أضلّه. غير أنه لا يفهم قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ كما يفهمه مفسّرو الأشاعرة، بل يفهمه وفقاً للمعرفة الكونيّة التي يؤمن بها، من هنا يرى أنّ الآية تعني: لا تَبْلُنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا، ولا تمنعنا ألطافك بعد إذ لطفت بنا. وفي آية أخرى وهي قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[3]، فإن «الزمخشري»

---

(1) الذهبي: التفسير والمفسرون (مصدر سابق)، عند البحث عن الزمخشري وتفسيره.

(2) سورة آل عمران: الآية 8.

(3) سورة المائدة: الآية 41.

يستنكف من تبنّي وجهة نظر مفسّري الأشاعرة، فلا تنسب «الفتنة» إلى «الله» وإنما يعتبر أن المراد من الفتنة هنا الافتتان والخذلان، وذلك كي ينزه الله من كونه مصدراً للشر والسوء، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. وهكذا في موارد أخرى مما يستلزم التأويل لأغراض تنزيهية فإن «الزمخشري» لا يمانع ذلك بل يراه ضرورياً، وهذا ما لا يستسيغه مفسّرو الأشاعرة والسلفية الجدد، فيهجمون عليه هجوماً شرساً متهمين إياه بالبدعة والضلال كعادتهم في اتهام كل من لا يرضى بتفسيرهم واجتهادهم في مجال فهم الدين والعقيدة وفي تفسير القرآن الكريم.

ثالثاً: الاتجاه الأسلوبي

يتجه الاتجاه الأسلوبي في الدراسات القرآنيّة للتركيز على أساليب التعبير القرآنيّ والبحث عن أدوات الخطاب التي يعتمدها القرآن الكريم في إيصال رسالته إلى المخاطبين. يتنوع الاهتمام التفصيلي في هذا المنحى غير أنّ الاتجاه العام ينحو للبحث عن الأساليب الأربعة المعتمدة في القرآن الكريم، أي أُسلوب التضمين، الالتفات، الاعتراض والحوار.

أ ـ التضمين

التضمين ذو تاريخ عريق في الأدب العربي فقد خصص ابن قتيبة (276هـ.) باباً في كتابيه «أدب الكاتب» و«تأويل مشكل القرآن» سماه «باب دخول بعض الصفات مكان بعض». وكذلك الرماني (386هـ) في «النكت في إعجاز القرآن» وأبو بكر الباقلاني (388هـ.) في «**إعجاز القرآن**» حيث اعتبرا أن التضمين هو حصول معنى في الكلام، من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه، ويدل الكلام عليه دلالة إخبار أو

دلالة قياس، ويقسم إلى قسمين. وأما أبو هلال العسكري (395هـ) فقد قصر التضمين على الشعر، وهو الرأي المعتمد لدى كل من ابن رشيق (456هـ) ومحمد بن علي الجرجاني (729هـ). في حين ذهب ابن الأثير (637هـ)، إلى أنّ التضمين لا يشمل الشعر والكلام المنثور فقط، وإنما يشمل ـ أيضاً ـ النص القرآنيّ والأخبار النبوية. وميّز القزويني (739هـ) بين «الاقتباس» و«التضمين» فذكر أن **الأول**: يخصّ القرآن والحديث، **والثاني**: يخصّ الشعر. ودلالة التضمين في مجال النص تشمل الموارد الثلاثة التالية:

أ ـ الأسماء: وهو أن تُضَمِّن اسماً معنى اسم لإفادة معنى الاسمين معاً: كقوله ـ تعالى ـ: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾[1]. فمن وجوه تفسير «حقيق» أن يضمَّن «حقيق» معنى «حريص» كأن النبي موسى يقول: «واجب عليّ قول الحق، وأنا حريص عليه»[2].

ب ـ الحروف: وهو وقوع حرف موقع غيره من الحروف، من باب التوسع.

جـ ـ الأفعال: بأن يتضمّن فعل معنى فعل آخر، ويكون فيه معنى الفعلين جميعاً وذلك بأن يكون الفعل يتعدى بحرف فيأتي متعدياً بحرف آخر ليس له من عادته أن يتعدى به، فيحتاج إلى تأويله أو تأويل الفعل ليصح تعدّيه به.

---

(1) سورة الأعراف: الآية 105.

(2) ابن هشام: مغني اللبيب، دار الفكر، بيروت، 1985م، ج2، ص 685.

وأما في القرآن الكريم فهناك أنماط ثلاثة:

الأول، الأفعال المتعدية إلى مفعول به واحد بأسلوب التضمين.

الثاني، الأفعال المتعدية إلى مفعولين بالأسلوب نفسه.

وأما **الثالث**، ما يقرب من التضمين في إيقاع فعل موقع فعل آخر. مثل إيقاع «الظن» موقع «اليقين». ومن الأمثلة[1] للنمط الأول قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾[2] جاء الفعل «تتلوا» متضمناً معنى «تفتري» أو «تكذب» فعدّي بـ«على». وقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[3] حيث عديّ «الرفث» بـ «إلى» وأصله بـ«الباء» لتضمُّن لفظ «الرفث» (المصدر) معنى: الإفضاء، وهو يتعدى بـ«إلى» كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا يَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ﴾[5] حيث يتعدّى فعل «كفر» بواسطة «الباء» وضمّن هنا معنى «حرم» فتعدى بنفسه.

ومن الأمثلة للنمط الثاني قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ﴾[6] أجاز العكبري أن يكون قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ﴾ مفعولاً به ثانياً على تضمين الفعل معنى

---

(1) الأمثلة تم اقتباسها من: **من أساليب التعبير القرآني**، للدكتور الزوبعي، محمد طالب، أستاذ البلاغة والنقد، جامعة قاريونس.

(2) سورة البقرة: الآية 102.

(3) سورة البقرة: الآية 187.

(4) سورة النساء: الآية 21.

(5) سورة آل عمران: الآية 115.

(6) سورة الأنعام: الآية 6.

«أعطيناهم». وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ﴾[1] ضمن ﴿بَدَّلْنَا﴾ معنى «أعطينا» ـ حسب أبي حيان ـ فعدي إلى مفعولين «مكان» و«الحسنة». ومن الأمثلة للنمط الثالث قوله ـ تعالى ـ: ﴿ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾[2]. لقد استخدم في هذه الآية «العلم» بمعنى «الرجحان» وهو القدر المشترك بين «الظن» و«العلم».

ب ـ الالتفات

يعدّ الالتفات من الأساليب المعتمدة في القرآن الكريم وله أهداف وصور وأشكال، وقد اهتم به أهل اللغة مثل أبي عبيدة (208هـ)، وابن قتيبة (276هـ)، والمبرّد (285هـ)، إن هؤلاء اكتفوا بالإشارة إلى بعض تراكيب الالتفات القرآنيّ بذكر شاهد أو شاهدين من النص القرآنيّ. في حين أنّ البعض الآخر مثل قدامة بن جعفر (337هـ)، وابن وهب (372هـ)، وأسامة بن منقذ (584هـ)، والرازي (606هـ)، والسكاكي (626هـ) وغيرهم أفردوا مبحثاً خاصّاً حول الالتفات في مؤلفاتهم اللغوية. ويعتبر عالم اللغة المعروف الأصمعي (216هـ)، أول من سمّى هذا الفن «التفاتاً».

وللالتفات أقسام عدة في القرآن الكريم. حيث إنّه تارة التفات ضميري، وأخرى التفات عددي ولكل من القسمين أقسام فرعية تتناولها ضمن الأمثلة التالية:

---

(1) سورة الأعراف: الآية 95.

(2) سورة يوسف: الاية 81.

1 ـ الالتفات من الغيبة إلى الخطاب: ولمثل هذا النمط موارد كثيرة في القرآن، منها: قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ حيث عُدِل من ضمير الغيبة في ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ إلى ضمير المخاطب ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾، وقد حقق ذلك أكثر من غرض بلاغي وأسلوبي ودلالي.

2 ـ الالتفات من الغيبة إلى التكلم: مثال ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ﴾[1]. فقد عدل السياق من الغيبة «والله الذي أرسل الرياح» إلى أسلوب الخطاب: «فسقناه» فكان مقتضى الظاهر أن يكون القول «فساقه» لكن السياق آثر هذه البنية النصّية للالتفات، ليحقق بذلك إيقاظاً ولفتاً مناسباً لمقتضى المعنى.

3 ـ العدول من الخطاب إلى الغيبة: وذلك مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتۡهَا قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ﴾[2]؛ حيث نرى في السياق الالتفات من الخطاب ﴿قَالَتۡ رَبِّ﴾ إلى الغيبة ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ﴾، وقد جاء هذا الأسلوب إظهاراً لغاية الإجلال، فيكون ذلك منها اعتذاراً إلى الله ـ تعالى ـ حيث أتت بمولودٍ لا يصح لما نذرتْه من السدانة[3].

4 ـ الالتفات من الخطاب إلى المتكلم: مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَٱقۡضِ مَآ

---

(1) سورة الأعراف: الآية 57.

(2) سورة آل عمران: الآية 36.

(3) تفسير أبي السعود، ج8، ص 159.

أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ * إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا . . .﴾[1]؛ حيث تغيّر السياق من الخطاب ﴿فَٱقْضِ﴾ إلى المتكلم ﴿إِنَّآ ءَامَنَّا﴾.

5 ـ الالتفات من التكلم إلى الغيبة: وذلك في مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾[2]؛ حيث نرى أن السياق انتقل من التكلم ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ﴾ إلى الغيبة ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾.

6 ـ الالتفات من التكلم إلى الخطاب: ومثال ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ * ٱتَّبِعُوا۟ مَن لَّا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ * وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3]. حيث التفت السياق من التكلم ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ﴾ إلى الخطاب ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

وأما الالتفات العددي فبدوره ينقسم إلى أقسام عدة:

1 ـ انتقال من خطاب المفرد إلى خطاب الاثنين: ومن ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ * فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[4]. ومقتضى السياق أن يقول: «يخرج منه» إلّا أنّه عدل إلى أسلوب التثنية ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا﴾ وذلك لاعتبارات ورد التعرض إليها لدى المفسّرين.

2 ـ الالتفات من خطاب الواحد إلى خطاب الجمع: وذلك مثل قوله

(1) سورة طه: الآيتان 72 ـ 73.
(2) سورة الكوثر: الآيتان 1 ـ 2.
(3) سورة يس: الآيات 20 ـ 22.
(4) سورة الرحمٰن: الآيتان 22 ـ 23.

ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾[1]. حيث قصد السياق من لفظة «الناس» في الموضع الأول خطاب المفرد كما هو رأي المفسّرين أمثال الزمخشري وغيره. وقصد من لفظة «الناس» في الموضع الثاني خطاب الجمع.

3 ـ الالتفات من خطاب الاثنين إلى خطاب الواحد: وذلك نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ﴾[2]. فقد عدل في السياق من خطاب المثنى إلى خطاب أحدهما وهو النبي موسى ﴿يَٰمُوسَىٰ﴾. ورابعة، الالتفات من خطاب الاثنين إلى خطاب الجمع: وذلك في مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَٱجْعَلُواْ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[3]؛ حيث انْتقل السياق من خطاب الاثنين ﴿أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا﴾ إلى خطاب الجمع ﴿وَٱجْعَلُواْ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً﴾. كما انتقل السياق ثانيةً من خطاب الجمع ﴿وَٱجْعَلُواْ بُيُوتَكُمْ﴾ إلى خطاب المفرد ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾. وخامسة، الالتفات من الجمع إلى الواحد: وذلك في نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ضَيْفِى فَلَا تَفْضَحُونِ﴾[4]. حيث انتقل السياق من خطاب الجمع «ضيوفي» أعلى مقتضى الظاهر ـ إلى خطاب المفرد «ضيفي». وسادسة، الالتفات من الجمع إلى التثنية: وذلك في مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[5]؛ حيث عدل عن الجمع إلى التثنية «أخويكم».

(1) سورة آل عمران: الآية 173.
(2) سورة طه: الآية 49.
(3) سورة يونس: الآية 87.
(4) سورة الحجر: الآية 68.
(5) سورة الحجرات: الآية 10.

جـ ـ الاعتراض

يعد «الاعتراض» ـ أيضاً ـ من الأساليب التعبيرية المعتمدة في القرآن الكريم؛ حيث تجاوزت مواضع الجملة الاعتراضية في القرآن الكريم بما يقارب مائة وسبعين موضعاً؛ في حين أنّ النُّحاةَ والبلاغيين لم يولوا اهتماماً كبيراً لهذا الأسلوب، فلم يرد في كتاب سيبويه، ومقتضب المبرد حديث عن هذا الأسلوب. وأما النُّحاة المتأخِّرون فقد اكتفوا بإشارات مقتضبة وهم يكررون في كلامهم أن (جملة الاعتراض لا محل لها من الإعراب)، ما يوحي بأنّها جملةٌ مهملةٌ لو أُسقطت لما أخلَّت بالمعنى المراد. وأما البلاغيون فموقفهم من الاعتراض ليس أفضل حالاً من موقف النُّحاة، فقد عدّه كثير منهم من أنواع الإطناب، وذكروا بعض الأغراض البلاغية التي يحققها. وأما المفسّرون ـ وعلى رأسهم الزمخشري ـ، ودارسو القرآن الكريم ـ وفي مقدمتهم الزركشي ـ، فلهم جهود مثمرةٌ حول هذه الظاهرة اللغوية. وأما مواضع وقوع جملة الاعتراض في التركيب القرآنيّ فهي قسمان:

الأول: المواضع التي جاء فيها الاعتراض جملة واحدة ولها صور عدة:

أ ـ بين الشرط وجوابه: مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾[1].

ب ـ بين القسم وجوابه: كقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ﴾[2].

---

(1) سورة النحل: الآية 101.

(2) سورة ص: الآيتان 84 ـ 85.

ج ـ بين المبتدأ والخبر: ومن ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1].

د ـ بين الفعل ومفعوله: كقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ يَٰلَيْتَنِى﴾[2].

هـ ـ بين الموصوف وصفاته: ومن ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ * وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ﴾[3].

وكذلك الأمر بين المعطوف والمعطوف عليه، وبين أجزاء الجملة.

وأما القسم الثاني فيضمّ صوراً ثلاثاً وهي:

أ ـ الاعتراض بأكثر من جملة: وذلك مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾[4].

ب ـ الاعتراض بأكثر من جملتين: كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ ۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[5].

ج ـ وقوع الاعتراض في الاعتراض: كقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ * وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ﴾[6].

---

(1) سورة الأعراف: الآية 42.
(2) سورة النساء: الآية 73.
(3) سورة الواقعة: الآيات 75–77.
(4) سورة لقمان: الآية 14.
(5) سورة هود: الآية 44.
(6) سورة الواقعة: الآيات 75 ـ 77.

د ـ الحوار

لقد اعتمد القرآن الكريم الحوار أسلوباً في موارد كثيرة. وهذا الأسلوب تارةً حكاية مقولات القائلين ونقلها على ألسنتهم نقلاً طبيعياً تلقائياً، لا مبالغة فيه ولا افتعال؛ وأخرى يذهب الأسلوب الحواري القرآنيّ كل مذهب بليغ، تتنوّع فيه الألوان والفنون حسب مقتضى الحال وداعية المقام. فقد يختصر الأحداث ويعرضها عرضاً سريعاً، وأحياناً يُفصّل الأمر تفصيلاً حيث لا يكون غير الكلمة ما يغني غناءها ويسدّ مسدّها وفي ما بين الأمرين درجات متفاوتة.

كما أنّ الحوار القرآنيّ تارةً حديث المرء لنفسه في صورة حوار أو مناجاة كما هو الحال مع النبي إبراهيم، وهو يحاور قومه[1] وما جاء على لسان النبي موسى حيث تولى إلى الظل بعد أن سقى لابنتي شعيب في مدين[2]، وأخرى يكون الحوار بين شخصين كما في حوار النبي إبراهيم مع آزر[3] ومع قومه[4]، وحوار النبي نوح مع ابنه[5] ومع قومه[6]. وحوار الإنسان والإنسان[7] والإنسان والحيوان[8]. وثالثة يكون الحوار في القصص القرآنيّ بين الله ـ تعالى ـ والأنبياء[9]

(1) سورة الأنبياء: الآية 57.

(2) سورة القصص: الآية 24.

(3) سورة مريم: الآيات 41 ـ 45.

(4) سورة الشعراء: الآيات 69 ـ 82.

(5) سورة هود: الآيات 41 ـ 43.

(6) سورة هود: الآية 32.

(7) سورة الكهف: الآيات 34 ـ 38.

(8) سورة النمل: الآيات 20 ـ 28.

(9) سورة البقرة: الآيات 24 ـ 32.

وبين الله والإنسان عامّة[1] وبين الله والملائكة[2] وبين الله وإبليس[3].

وللحوار القرآنيّ في كل ذلك سمة خاصة وهي: «تلك الذاتية التي يحتفظ بها هذا الحوار لشخصيات المتحاورين... ذلك أننا في القصص القرآنيّ لا نجد فرصةً أبداً نفلت من هذا الشعور الذي يستولي علينا بأننا إزاء شخصيات واقعية لها وجودها الذاتي، ولها منطقها وتفكيرها. ولها منزعها وإرادتها في الموقف الذي نقفه في الحدث، وفي الأسلوب الذي تعبر به عن موقفها»[4]. كل ذلك يكشف عن أن القرآن يقصد من خلال طرح الحوار أسلوباً لحل أصعب القضايا النظريّة والعملية والبعد التعليمي والتربوي في الموضوع، والدعوة إلى جعل الحوار مسلكاً في التعاطي الإنساني فيما بينهم.

رابعاً: الاتجاه البنائي

البناء الفني للسور القرآنيّة كان محط نظر دارسي النص القرآنيّ منذ أمدٍ طويل، وكان يسمى بـ«علم المناسبة» وقد أولى الدارسون هذا العلم عنايةً فائقةً في كتب التفسير وعلوم القرآن، وقد أفردوا له مؤلفات منذ بداية القرن السادس الهجري[5]، وقد اعتنى هذا العلم بنواحٍ عدة من بيان المناسبة بين الآيات نفسها، والمناسبة بين آيات في السورة الواحدة،

---

(1) سورة الأعراف: الآيات 10 ـ 17.

(2) سورة ص: الآيات 20 ـ 23.

(3) سورة الأعراف: الآية 11.

(4) الخطيب، عبد الكريم: **القصص القرآني في منطوقه ومفهومه**، دار الفكر العربي، 1974، ص 133.

(5) انظر: الزركشي: **البرهان في تفسير القرآن** (مصدر سابق)، عند البحث عن علم المناسبة.

والمناسبة بين افتتاحية السورة وخاتمتها، والمناسبة بين اسم السورة ومحورها، غير أنّ هذا الاهتمام تعمق وأخذ يتجسد من خلال دراسات مستقلة في الآونة الأخيرة، بفضل توفّر الدراسات المساعدة من علوم النفس والاجتماع والفن وغيرها. ومن الدراسات الجيدة في هذا المجال كتابات سيد قطب في «**في ظلال القرآن**»، و«**التصوير الفني للقرآن الكريم**»، و«**مشاهد القيامة في القرآن**»، وكتابات أخرى، منها الكتاب المثير للجدل للباحث «**محمد أحمد خلف الله**» بعنوان «**الفن القصصيّ القرآنيّ في القرآن**».

والاتجاه البنائي في دراسة القرآن وأجزائه يهتم بالكشف عن وجوه الصلة بين أجزاء النص القرآنيّ من الآيات والسور في عموم القرآن، آخذاً بعين الاعتبار جملة الموضوعات الواردة في القرآن ومقاصدها الأساسيّة، ضمن سياق معرفي متماسك من حيث الشكل والمضمون.

ومن الدراسات التي تعنى ببيان وجوه ارتباط الآيات القرآنيّة بعضها مع الآخر بشكل خاص هي «**دراسات في عمارة السورة القرآنية**» لمحمود البستاني، الذي انطلق من «الوحدة العضوية» التي تربط بين أجزاء الآيات والسور بحثاً عن العلاقات البنائية لأجزاء السورة. وهو يشرح منهجه في العمل قائلاً: «إن عمارة أو هيكل السورة القرآنيّة تقوم على ما يصطلح عليه بعبارة «الوحدة الفنية»، ويقصد بها أن هناك خطوطاً متفرقة تجتمع في نهاية المطاف عند نقطة واحدة، أو محور واحد، تتفرع أو تتلاقى عنده الخطوط وهي (أي وحدة النص أو الوحدة الفنية)، تنشطر إلى قسمين:

1 ـ وحدة الدلالة: أي الأفكار التي تتضمنها السورة الكريمة.

2 ـ وحدة العناصر: أي العناصر اللفظية الصورية والإيقاعية»[1].

ثم يضيف قائلاً: «أما الوحدة الدلالية فتعني أن السورة الكريمة تتضمن مجموعةً من الأفكار المختلفة التي تصبُّ في النهاية في نهرٍ واحدٍ مثل فكرة (زينة الحياة الدنيا)، والموقف منها. وأما وحدة العناصر فتعني أن العناصر التي يتكون النص الأدبي منها (كالصور والقصص والإيقاع. . .) توظف جميعاً من أجل إلقاء إنارةٍ على الفكر التي يتضمنها النص»[2].

إن هذه الدراسات مع أهميتها الكبيرة في رسم ملامح الارتباط بين الآيات القرآنيّة بعضها مع الآخر، تبقى تعكس وجهة نظر تفسيريّة محددة، وتبرز توجهاً معيّناً في فهم القرآن وتفسيره، وعليه، فإن تصوير البناء الفني والأدبي للقرآن الكريم هو انعكاس لإدراك معين للموقف وما يتبعه من إشارات لناظر معين، ضمن فهم تفسيري معين. ولا تعكس البتة صورة فنية ثابتة، بل متغيرة نتيجة فهم الموقف في ظل متغيراتٍ زمانيةٍ ومكانيةٍ وغيرهما. غير أنها ضرورية ولا ينبغي تغييبها في دراسة القرآن، إذ إنّها تُعنى ببعد أساسيّ من الأبعاد المختلفة المؤثرة في الفهم المتكامل للنص القرآنيّ.

المطلب الخامس: التفسير التاريخي

التفسير التاريخي يصنف بحسب تصورنا ضمن المنهج النقليّ كما هو الحال في التفسير اللغوي، وذلك نظراً إلى المعطيات التي يعتمد

---

(1) البستاني، د. محمود: **في عمارة السورة القرآنية** (مقال)، نقلاً عن: http: //www.u-of-islam.net.

(2) البستاني: (المصدر نفسه).

عليها التفسير التاريخي، وهي في الغالب المنقول وليس المعقول من الاعتبارات. ومجرد إخضاع التاريخ لاعتبارات عقليّة، وإعمال الفكر والنظر في قضاياه لا يخرج هذا التفسير عن كونه تفسيراً نقلياً. ولا ريب في أهمية الجانب التاريخي في فهم نصوص القرآن الكريم، بدرجة أنه لا يمكن فصل القرآن من بعده التاريخي، إذ إنّ هناك عناصر تاريخية لصيقة بالقرآن ومؤثرة في فهم نصوصه. ومن تلك العناصر التي يرددها المفسّرون بكثرة هي شأن نزول الآيات، وأسباب نزولها وكونها مكيّة أو مدنيّة، مضافاً إلى البيئةِ العامّة لنزول القرآن الكريم، والتفسير التاريخي للقرآن له صور وأشكال مختلفة، ونعرض إلى بعض تلك الأشكال:

الشكل الأول: التفسير التاريخي الذي يعتمد مراحل نزول القرآن: يُعنى هذا النوع من التفسير بفهم القرآن كما تم إبلاغه إلى الناس أول مرة بواسطة الرسول (ص)، أي بالأخذ بعين الاعتبار ترتيب النزول بدءاً من سورة العلق وختماً بآية الإكمال للدين والإتمام للنعمة، أو الآية 281 من سورة البقرة على اختلاف بين المفسّرين في أوائل النزول وخواتيمه في عهد الرسالة (ثلاثاً وعشرين سنة)[1].

وقد اهتم المفسّرون القدامى والجدد بهذا النوع من التفسير، ويذكر «ابن النديم» في الفهرست أنّ «هشاماً الكلبي» قد ألف تفسيراً بالاعتماد على تاريخ نزول الآيات. كما أنّ «ابن تيمية» قد قام بتفسير بعض سور القرآن بالنظر إلى تاريخ النزول. ومن المتأخرين فقد اهتم كل من «محمد عبده»، و«محمد مصطفى المراغي» و«عبد القادر ملاّ حويش» وغيرهم بهذا المنحى من التفسير التاريخي. وقد ألف الأخير تفسيراً غير مكتمل

---

(1) انظر: السيوطي: **الاتقان في علوم القرآن** (مصدر سابق)، ص 16 وما بعدها.

سماه بـ«بيان المعاني». ولعل أهم تفسير جامع نهج منهج التفسير التاريخي المبني على ترتيب النزول هو المؤرخ والمفسّر والباحث الفلسطيني «محمد عزت دروزة» في «**التفسير الحديث**». وقد اختمرت عنده فكرة التفسير التاريخي بهذا المعنى عندما فرغ من دراسة عصر النبي وسيرته من خلال القرآن الكريم. وهو يشرح دوافعه في التفسير المبني على ترتيب النزول في مقدمة كتابه قائلاً: «وبعد فإننا بعد أن كَتبنا كُتبنا الثلاثة وهي: عصر النبي (ص)، وسيرة الرسول (ص) من القرآن، والدستور القرآنيّ في شؤون الحياة، انبثقت فينا فكرة كتابة تفسير شامل يقصد القرآن بكامله، بعد أن عرضناها فصولاً حسب موضوعاته في الكتب الثلاثة، نظهر فيه حكمة التنزيل ومبادئ القرآن ومتناولاته عامّة بأسلوب وترتيب حديثين، متجاوبين مع الرغبة الشديدة الملموسة لدى كثير من شبابنا الذين يتذمرون من الأسلوب التقليدي، ويعرضون عنه. ما أدى إلى انبتات الصلة بينهم وبين كتاب دينهم المقدس»[1].

وانطلاقاً من هذه القناعة يبدأ «دروزة» تفسيره من سورة «العلق» و«القلم» و«المزمل» و«المدثر» و«الفاتحة»، وينهيها بسور «المائدة» و«التوبة» و«العصر» كآخر سور نزلت على النبي (ص). لقد تميز تفسير «دروزة» بخصائص عدة نذكر من بينها ما يلي:

1 ـ اهتمام المفسّر بارتباط الآيات في السورة، وارتباطها مع باقي السور.

2 ـ الاهتمام بدراسة المعاني ضمن السياق العام وبالنظر إلى القرائن التاريخية.

---

(1) دروزة، محمد عزت: **التفسير الحديث**، القاهرة، 1962، ج1، ص8.

3 ـ التركيز على الجوانب اللغوية والأدبية في النص القرآنيّ وإبراز جوانب الإعجاز فيها.

4 ـ الأخذ بعين الاعتبار شروط ومقتضيات نزول الآيات والسور.

5 ـ السعي قدر المستطاع في التمييز بين الآيات المحكمة والآيات المتشابهة.

6 ـ التدقيق قدر الإمكان في اختيار الروايات والسعي في دراستها على ضوء المعطيات القرآنيّة وضمن متطلبات السياق العام.

غير أنّ هذه النقاط الإيجابية وغيرها في «التفسير الحديث»، لا يعني أنه لا توجد ملاحظات منهجيّة ومعرفيّة في دراسة «دروزة» التاريخية للنص القرآنيّ. ومن أهم الملاحظات على هذا النوع من التفسير هو أنه عمل اجتهادي شاقّ يستبطن الكثير من التجاوز والتسامح، وبناء الأمور على الحدس والاحتمال والتقدير الشخصي للمفسّر، مما يؤدّي إلى خروج التفسير عن إطار البحث الفني والموضوعي؛ كما أنّ الاختلاف الكبير في تحديد أزمنة نزول الآيات والسور، والاختلاف القائم بخصوص مفهوم المكيّة والمدنيّة من الآيات والسور، وهل الاعتبار بالزمان أو المكان أو كليهما أو أمور أخرى، يعيق عملية البحث المنتج والشفاف في هذا المجال. مضافاً إلى أنّ المؤلف الكريم لم يكن موضوعيّاً في كل ما أورد من أفكار وما وصل إليه من نتائج، حيث إنّ الخلفيات الاجتماعية والمذهبية، والقابليات المعرفيّة فَعلت فِعْلتها في كثيرٍ من الموارد، وأخرجت المؤلف عن المسار السليم في الاستنباط والاستنتاج، وهذه الأمور وغيرها جعل التفسير معرضاً للنقد والنقاش في ما وصل إليه المفسّر من أفكار وتصوّرات من خلال بحثه التاريخي.

الشكل الثاني: التفسير التاريخي بالمفهوم الفلسفي والاجتماعي: يعنى هذا النوع من التفسير بفهم القرآن انطلاقاً من المبادئ العامّة والقواعد الكلية التي يفهمها المفسّر من النص القرآنيّ باعتبارها سنناً ثابتة لفهم قضايا التاريخ والمجتمع. إن الدراسة بهذا المنحى أقرب للتفسير الموضوعي منه للتفسير التاريخي، وقد تعرضنا إلى ذلك من خلال البحث في المنهج الاجتماعي لدراسة القرآن، وذكرنا نماذج لتلك الدراسة في نتاجات «محمد عبده» و«محمد باقر الصدر» و«مرتضى المطهري» وغيرهم.

التفسير التاريخي بهذا المعنى هو تفسير حيوي ومعاصر، يسعى لبلورة العلاقات السببية بين الفعل ورد الفعل وبين العمل والنتائج المترتبة عليه، ويسعى أن يربط الماضي بالحاضر والمستقبل. كما يبرز هذا النوع من التفسير دور الإرادة الإنسانيّة في حركة التاريخ وصناعة الأحداث وبناء المستقبل، وينفي سلطة القدرية السلبية على عقول الناس وسلوكهم. ومن هذا المنطلق فإن التفسير التاريخي الذي ينظر بإيجابية إلى الإنسان ودورِه في المجتمع والتاريخ، هو تفسير مسؤول يقوم بعمل انقاذي، هدفه منح الناس الحيوية والنشاط والإيجابية في التعاطي مع قضايا المجتمع والإنسان.

غير أنّ هذا التوجّه كسابقه لا يخلو عن مشقة في التعاطي مع النص، بل تبلغ في بعض الأحيانَ إلى درجة التكلف في ليِّ عنق النص نحو الهدف الذي رسمه المفسّر من قبل، مما يدعو إلى التشكيك في توافقه مع أهداف النص ومقاصده الأصلية؛ كما أنه أيضاً يعتمد الحدس والتقدير الشخصي للمفسّر سبيلاً لبلوغ الهدف المتوخى.

الشكل الثالث: التفسير التاريخي الذي يعتمد المنهج التاريخي في تفسير النص: يهتم التفسير بهذا المعنى بدراسة النص القرآنيّ وفق المنهج التاريخي الذي يفترض دراسة النص في إطاره التاريخي ـ الزماني، والتعامل معه من خارج النص. يتطلب هذا النوع من التفسير ارتباطاً بمناهج نقدية أخرى في إطار الزمان مما يؤدّي إلى منح المفسّر ولايةً خاصة في حقل تفسير النص باعتباره وثيقة تاريخية، وإخضاعه للنقد والتركيب في آن واحد، حيث إنّ «خطوات النقد التي اصطلح المؤرخون على قسمتها بين النقد الخارجي والنقد الداخلي للوثائق، هي الخطوات الأولى التي تعطي لهذا الجهد طابعه ووظيفته العلميين في مرحلته الأولى. على أن المرحلة الثانية التي تتلخص بالبناء التاريخي، وهي مجموعة عمليات تركيبية تقوم على ربط الوقائع التاريخية المفردة بتصور ذهني عام. . . ولتنظيمها في بناء ينبغي أن نصورها وأن نجمع بينها وفقاً لتشابهها مع وقائع حاضرة»[1].

ولكن التفسير بهذا المعنى يتعارض والخصوصية القرآنيّة التي تفترض أن النص القرآنيّ لا يخضع لاعتبارات أخرى خارج النص، سيّما الاعتبارات التاريخية بالمفهوم السائد. كون القرآن نصّاً فوق تاريخي لجهة مصدر صدوره، والتشكيك في مصداقيته يضع إيمان المفسّر في دائرة التشكيك والاتهام. نعم، لقد تعاطى أغلب الباحثين الغربيين مع النص القرآنيّ كوثيقة تاريخية فأرادوا إخضاعه للنقد التاريخي وطبقوا عليه الاعتبارات التي تطبق على سائر الوثائق التاريخية؛ انطلاقاً من تعاطيهم

---

(1) كوثراني، وجيه: التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، الأحوال والأزمنة، بيروت، 2001م، ص 171 ـ 172.

مع القرآن باعتباره منتجاً بشريّاً مثله مثل سائر النصوص البشرية، فأرادوا بذلك تحويله إلى موضوع للبحث التاريخي لفهم نشأته والعوامل المؤثرة في تكوين النص وتحديد موضوعاته ومعارفه ومصادره. وانطلاقاً من هذه الرؤية فإنه لا خصوصية للنص القرآنيّ بالنسبة إلى باقي النصوص البشرية، والتشكيك في كل شيء ورد في القرآن، لا سيّما أن العديد من الباحثين الغربيين يعطون البعد السياسي للموضوعات القرآنيّة أهمية كبيرة، كما أنهم يربطون الكثير من الموضوعات بمؤثرات البيئة وما يتصل بها، وما يقصد من خلال هكذا نظرة إلى القرآن الكريم ونصوصه هو السعي لإزالة القدسية من النص القرآنيّ، وهي عنصر جوهري في القرآن ليس فقط لناحية ما يلازمها من التأثير الكبير على المخاطب، بل لناحية المصداقية الفعليّة لآيات القرآن ومضامينه.

الفصل الثالث

المنهج العقلي

تمهيد

وأمّا المنهج الثاني المتداول في تفسير القرآن، فهو «المنهج العقلي» بأقسامه المختلفة من التفسير الفلسفي، الكلاميّ الجدلي، الاستنباطي وغيرها. إنّ الرجوع إلى العقل كنهج لممارسةِ عملية التفسير، ترجع جذوره إلى الكتاب والسنّة، حيث إنّهما يدعوان إلى الاحتكام إلى «العقل» ومعطياته في مجالات الحياة المختلفة، كما أنّ الأسلوب الحواري القرآنيّ مبنيٌّ في الأساس على معطيات عقليّة تأملية آفاقية كانت أم ـ نفسية بحسب التعبير الوارد في القرآن حول صور التأمل العقلي.

وفيما نحن بصدده، هناك موضوع لم يحسم بعد ومن الصعب حسمه بسهولة، وهو راجع إلى فهم دور العقل، فيما يتصل بدراسة القرآن أو السنّة أو غيرهما من الموضوعات. ويمكن أن نقرب إلى الذهن المفهوم الذي نقصده من خلال بعض الأسئلة:

هل العقل يلعب دوراً منهجيّاً؟ أم أنه مصدر من مصادر تكوين المادة

المعرفيّة؟ أم يملك الدورين معاً في آن واحد، فهو منهج في عين كونه مصدراً للمعرفة؟

وكما يظهر من خلال الفقهاء والمفسّرين، أنهم يعتبرون العقل مصدراً للمادة المعرفيّة، بمعنى أن العقل مولد للمعلومات! ويلعب دور الحواس في الوصول إلى المادة المعرفيّة. وبتعبيرٍ أدق هو يحتوي على المادة المعرفيّة؛ في حين أنّ الوجه البارز والسائد للعقل في الدراسات العالمية هو الدور المنهجي الذي يمارسه العقل، ولا مجال للدخول في تفاصيل الموضوع حيث محله مباحث المعرفة.

وفي مطلق الأحوال، يبدو أنه قد تمت ممارسة أول عمل منهجي مبنيّ على المعطى العقلي لدى المسلمين خارج إطار النصّ (القرآن والسنّة)، ولكن شديد الصلة بهما من حيث المادة والمضمون المعرفي، وذلك عبر مباحث عقدية (كلاميّة) في أوساط المسلمين، والتي أدت فيما بعد إلى تكوّن الاتجاهات النظريّة الثلاثة لدى المسلمين؛ أي الاتجاه المعتزلي، والأشعري، والإمامي؛ حيث إنّ المعتزلة يدعون إلى حاكمية العقل حسب ما نسب إليهم[1]. والأشاعرة يصرّون على نفي دور العقل، وعدم جواز الاحتكام إليه[2] في إدراك الحكم الشرعي. وأما الإمامية فيعتبرون العقل موصلاً للعلم القطعي[3]، بخلاف الأخبارية منهم حيث

---

(1) انظر: مدكور، محمد سلام: **مباحث الحكم عند الأصوليين**، البيان العربي، القاهرة، ج1، ص 162.

(2) انظر: المصدر نفسه: ص 163.

(3) انظر: الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي: **كنز الفوائد**، طهران، ص186. والحكيم، محمد تقي: **الأصول العامة للفقه المقارن**، دار الأندلس، بيروت، ص298؛ والمظفر محمد رضا: **أصول الفقه**، دار النعمان، ج3، ص125.

يذهبون كالأشاعرة إلى القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من المدركات العقليّة[1].

وكان علم الكلام وقواعده آنذاك يعتبر منهجاً للعلوم الشرعية وبمثابة «المنطق» للعلوم العقليّة، يصف التفتازاني دور العقل قائلاً: «إنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات»[2]. وذلك بخلاف علم أصول الفقه لدى عامّة المسلمين، حيث إنّهم أهملوا العقل في مجال التشريع، وأقاموا أصول الفقه على قواعد لغوية بحتة، بما فيها القياس. فإذا كان «القياس» في مصطلحهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس علة، وقياس شبه، وقياس طرد، فسوف نجد هذه الأقسام الثلاثة بأسمائها في مصطلح النُّحاة، يقول ابن الأنباري: «**فالأول** أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علّق عليها الحكم في الأصل، نحو حمل ما لم يسمَّ فاعله على الفاعل بعلة الإسناد. أما **الثاني** فهو حمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلّة التي علّق عليها الحكم في الأصل، وذلك مثل أن يدل على إعراب الفعل المضارع بأنه يتخصص بعد شيوعه كما أنّ الاسم يتخصّص بعد شيوعه فكان معرباً كالاسم، أما **الثالث** فهو الذي يوجد معه الحكم وتفقد الإحالة «أي المناسبة» في العلة واختلفوا في كونه حجّة»[3]. ونجد الأمر في البلاغة كالنحو، إذ يقول

---

(1) انظر: الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي: **كنز الفوائد**، طهران، ص186. والحكيم، محمد تقي: **الأصول العامة للفقه المقارن**، دار الأندلس، بيروت، ص298؛ والمظفر محمد رضا: **أصول الفقه**، دار النعمان، ج3، ص125.

(2) التفتازاني، سعد الدين، مسعود بن عمر: **شرح المقاصد**، عالم الكتب، بيروت، ج1 ص5.

(3) ابن الأنباري: **لمع الأدلة في أصول النحو**، دار الفكر، بيروت، 1971م، ص 115 وما بعدها. انظر: ياسين (مصدر سابق)، ص47.

الجرجاني: «الاستعارة ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل، والتشبيه قياس»[1].

ثم إنّ المؤسس والمنظّر الأول لأصول الفقه في الوسط السنّي؛ أي الإمام الشافعي، لا يرى فرقاً جوهرياً بين الاجتهاد بالمعنى العام، وبين القياس كآلية من آلياته، يقول: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على الحق فيه دلالة موجودة، وعليه، إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه. وإذا لم يكن فيه بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»[2].

هذا ما جعل تقنين العقل في العصور الوسطى لدى المسلمين متأرجحاً بين «المنهج الكلاميّ»، و«المنهج الأصولي اللغوي»، وذلك انطلاقاً من رفض العلماء الأوائل للجهاز المنطقي الوافد من الخارج سواء في ذلك المتكلمون والأصوليون الفقهاء.

أما بالنسبة إلى المتكلمين، فيذكر لنا «ابن خلدون» سبب عدم استنادهم إلى الأقيسة بقوله: «إنّ المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقيدة»[3]. وحسب ما ينقل «السيوطي» عن «النوبختي» فإنّه كان ينقد بشدّة «الشكل الأول» من أشكال القياس الأرسطي في كتابه: «الآراء والديانات»[4].

وأما بالنسبة إلى الأصوليين الفقهاء، فكما سبق وأشرت إلى أنّ

---

(1) الجرجاني، عبد القاهر: **أسرار البلاغة**، مطبعة محمد صبيح، القاهرة، 1963م، ص 14.

(2) الشافعي، محمد بن ادريس: الرسالة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص477.

(3) ابن خلدون: (مصدر سابق)، ص 336.

(4) السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، المكتبة العصرية، بيروت، ص 325 ـ 326.

الشافعي الذي يعتبر المنظِّر الأول لعلم الأصول لم يكتفِ بعدم تأييده للمنطق الأرسطي فحسب، بل هاجمه مهاجمة شديدة تصل به إلى حدّ التحريم[1]. وكأن السبب في ذلك يعود إلى الاختلاف القائم بين خصائص اللغة اليونانية (وثقافتها) التي يستند إليها المنطق الأرسطي من ناحية، واللغة العربية (وثقافتها) المؤسسة على محورية الوحي والفكر الإسلاميّ من ناحية أخرى.

على أن المنهج الكلاميّ، والمنهج الأصولي لم يبقيا بعيدَين عن تأثير المنطق الأرسطي، ولكن حافظا على استقلاليتهما إلى درجة كبيرة حتّى القرن الخامس الهجري[2]. وقد حصل في القرن الرابع الهجري تزاوج منهجي بين علمَي الكلام والأصول من خلال محمد بن الطيّب الباقلاني، وعبد الجبار الهمذاني، وأبي حامد الإسفراييني، وابن فورك الأصفهاني، في الوسط السنّي[3]، ومن خلال المفيد والطوسي، والشريف المرتضى، في الوسط الإمامي الشيعي[4]. وفي القرن الخامس الهجري حصل شرخ منهجي كبير بين علمَي الأصول والكلام اللذين نشآ في الوسط الإسلاميّ، وفضائه الثقافي والمعرفي بواسطة «أبي حامد الغزالي» الذي يعتبر «المازج الحقيقي للمنطق الأرسطي بعلوم المسلمين، ليس بسبب ما وضع من كتب منطقيّة سهلة العبارة، بل لتلك

---

(1) السيوطي: (مصدر سابق)، ص 5؛ أنظر: النشار، د. علي سامي: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ ـ 1984م، ص 86.

(2) انظر: النشار: (مصدر سابق)، ص 92، وما بعدها.

(3) انظر: سانو، د. قطب مصطفى: **أدوات النظر الاجتهادي المنشود** (مصدر سابق)، ص49.

(4) انظر: المفيد، محمد بن محمد بن نعمان: **التذكرة في أصول الفقه**، **وأوائل المقالات في المذاهب والمختارات**. والطوسي، محمد بن الحسن: **عدة الأصول**، **وتمهيد الأصول**، **وتلخيص الشافي**، **والتبيان في تفسير القرآن**، والمرتضى، علي بن الحسين الموسوي: **الشافي في الإمامة**، **والذريعة إلى أصول الشريعة**، **والذخيرة في علم الكلام**.

المقدمة المنطقيّة التي وضعها في أول كتابه «المستصفى»، والتي ذكر فيها أنّ من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً»[1]. كما يعتبر الخواجة «نصير الدين الطوسي»، فيلسوف القرن السابع الهجري، المازج الحقيقي للفلسفة اليونانية وقواعدها في علم الكلام في الوسط الشيعي[2].

سبقت كل هذه التطورات، خطوة سياسية خطيرة في القرن الرابع الهجري في الوسط السنّي، إذ «وقف (في هذا القرن) التكوين المستقل للتشريع الإسلاميّ المبني على «الاجتهاد المطلق»، وعلى الحكم بالرأي في فهم القرآن والحديث، ومضى عصر الابتكار في التشريع، وعدّ العلماء الأولون كالمعصومين..»[3]. ولا يجوز تجاوزهم في أي جهد معرفي اجتهادي في مجال التشريع.

هذه الخطوات، وغيرها تركت آثارها الخطيرة على منهج البحث، وعلى كيفية التعامل مع العقل ومعطياته، فجاء منهج البحث في آثار المسلمين بعد هذه المرحلة خليطاً بين هذا وذاك لا يرتبط بالمنهج الأصولي اللغوي الذي بناه الشافعي، ولا بالمنهج الكلاميّ لمتكلمي المسلمين قبل القرن الخامس الهجري، ولا بالمنهج الفلسفي اليوناني البحت، ولا إلى غير ذلك بل جاء مزيجاً من هذا وذاك ومتفككاً من ناحية الأسس المعرفيّة ومناهج البحث.

ولم يبقَ العمل التفسيري بمعزل عن هذه التطوّرات، فأثّر كل ذلك على جهد المفسّرين سيّما أصحاب الاتجاه العقلي، ولعل المثال البارز

---

(1) النّشار: (مصدر سابق)، ص 90.

(2) انظر: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** (شرح العلاّمة الحلّي لكتاب الخواجة نصير الدين الطوسي)، مؤسسة الإمام الصادق، قم.

(3) انظر: أمين،أحمد: **ظهر الإسلام**، مطبعة النهضة، القاهرة، ج1، ص387 (باختصار).

الذي يعكس صورة واضحة ونقية لهذا الخليط المنهجي هو عمل «الفخر الرازي» في تفسيره الكبير «مفاتيح الغيب»[1] حيث مزج في تفسيره بين المنهج الكلاميّ الجدلي، والمنهج الفلسفي، والمنهج الأصولي اللغوي، وغيرها ما دعا ابن خلكان (608 ـ 681 هـ) إلى القول: «إنّه ـ أي الفخر الرازي ـ جمع فيه كل غريب وغريبة»[2]. كما ورد عن الذهبي (673 ـ 748 هـ) قوله إن تفسير الرازي «فيه كل شيء إلا التفسير». وتوالت بعد ذلك التفسيرات المنوّعة المناهج لدى السنّة والشيعة ولدى غيرهما من الباحثين في المجالات القرآنيّة.

وفي عصرنا حيث تدخل المناهج في صميم الأعمال المعرفيّة، وتشكل بنية أساسيّة من بنى المعرفة المضبوطة فإن الجهد المنهجي في مجال المعارف الإسلاميّة عامّة، وفي مجال التفسير خاصة لم تأخذ حيّزاً من الاهتمام الجاد والكتب المهتمة بالموضوع تنقصها الدقة والموضوعيّة ويتغلب عليها الطابع الموسوعي، والمعلومات العامّة، ولم تبلغ في الأعم الغالب مستوى الاختصاص والحرفية، ولا أدعي تميزاً للمباحث المنهجيّة المطروحة في هذا الكتاب، غير أنني أسعى قدر الإمكان إلى الخروج عن دائرة المألوف وطرح بعض الأسئلة الملحّة قد لا أُوفق في معالجتها على أمل أن يواصل الآخرون، ويخرجوا بإجابات وحلول أكثر قدرة على الاستمرار والحياة. وتلك الأسئلة تكشف عن حرص على المعرفة والقضايا المتصلة بها، والسعي في معالجة الإشكاليات المعرفيّة تحت سقف الضوابط والمبادئ، المستمدين من المعرفة ذاتها، من دون الاستناد إلى المواقف المنتجة خارج سياق المعرفة وشروطها.

---

(1) انظر: الفخر الرازي محمد بن عمر: **مفاتيح الغيب**، طبعة قم، في 16 مجلداً.

(2) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج2، ص267.

المبحث الخامس

اعتبارات خاصة بالمنهج العقلي

المنهج كما سبق طريق إلى المعرفة، وفاعليته بالنسبة إلى المهام الموكلة إليه، ترتبط ارتباطاً وثيقاً باعتبارات المنهج ومدى وضوحها ودقتها من ناحية، وبقدرة الباحث ومدى توفيقه في استثمار تلك الاعتبارات في مجالاتها من ناحية أخرى. وعليه، ينبغي أن نكون على معرفةٍ تامة بتلك الاعتبارات وما يتصل بها من أمور:

أولاً: لغة المنهج

المنهج العقلي، بخلاف المنهج النقليّ، يتطلب الاستخدام الدقيق للغة، إذ إنّه يقوم على الفحص الدقيق لمعاني الألفاظ ولطبيعة الأشياء، باعتبار أن ضبابية معاني الألفاظ لا تزيد الفكر إلا ضبابيةً وقصوراً، وبعكس ما هو السائد والمشهور فإن التعقيد في التعبير لا يعني الدقة في المعنى بقدر ما يكشف عن التعقيدات التي كان يعاني منها الباحث في تناول الموضوع المبحوث عنه، وتالياً عدم وضوح الموضوعات المطروحة لديه.

ثم إن المنهج العقلي في مجال التفسير يتصف في العين ذاته بالمرونة لجهة استخدام اللغة ومعطياتها، فإنه ليس أحادي الاتجاه في استخدام اللغة، بل منفتحاً في استخدامها على جلّ المعارف الإنسانيّة، ولا يمانع من توسيع دائرة توظيفها الدلالي، باعتبار أن المنهج العقلي لا يقتصر على لغة تفسيريّة واحدة، بل يستعين من لغات عدة في عملية التفسيرِ وذلك بالنظر إلى الخلفية المعرفيّة التي ينطلق منها المفسّر، فصاحب الاتجاه الكلاميّ يعتمد لغة التأويل الكلاميّ، في حين أنّ

المفسّر ذا الاتجاه الفلسفي يعتمد ـ في موارد كثيرة ـ على لغة الاشتراك المعنوي، التي تمنحه الفرصة لاستثمار الأبعاد المعرفيّة والفلسفية لهذه اللغة في مجال التفسير، بينما المفسّر صاحب التوجّه العقلي اللغوي، يتوسل إلى لغة المجاز بحثاً عن خلق فرص تفسيريّة جديدة وهكذا.

ومن الطبيعي أن تسهم الخلفية المعرفيّة للمفسّر في توسيع أو تضييق اللغة مفهوماً ودلالةً وتوظيفاً، وهي ستظل أداة طيّعة بيد المستخدم لها سواء كان مفسّراً أو فقيهاً أو كلاميّاً أو غيرهم. إن مطاطية اللغة العامّة (في جميع لغات العالم) خصوصية يستطيع المفسّر أن يُحسن أو يسيء استخدامها. وتبرز هنا أهمية المفاهيم التي ينبغي أن تتحكم بمدلولات اللغة وضبطها لجهة التوظيف الدلالي والمعرفي.

ثانياً: منطق المنهج

المنطق الذي يسود المنهج العقلي، كلغة المنهج يعاني من عدم الوضوح والانسجام المطلوبين، ويرجع جزء من المشكلة إلى الطبيعة الإشكالية للعقل في الفكر الإسلاميّ، والبعض الآخر يعود إلى خلفية المستخدم للمنهج العقلي، مضافاً إلى الفقر المفاهيمي والضعف التركيبي في لغة العقلانيين من المفسّرين وغيرهم. ولعل هذه الأسباب تكمن خلف بروز عقلانيات إسلاميّة على حساب العقل الإسلاميّ.

ويعود قسم من مشاكل العقل عند علماء المسلمين إلى خلفياتهم المذهبية ومواقفهم الكلاميّة، ومقتضيات مجتمعيّة حكمت أداءهم فأدت إلى تنميط العقل لديهم، وأوجدت عندهم ما يسمى بـ«العقل المضاف»، فتخلَّوا في كثير من الأحيان عن «العقل المطلق» وتمسكوا بالعقل المضاف، متمسكين بحجج واهية من قبيل التوفيق بين العقل والنقل

وغيره من التبريرات، والتفاسير العقليّة كالتفاسير النقليّة لم تكن يوماً من الأيام بعيداً عن تلك المؤثرات بل كانت الدواعي المذكورة تشكل الهم الأول للمفسّرين والمنابر التفسيريّة كباقي المنابر سخرت لخدمة الفرق والمذاهب وتوجهها الصدامي مع الآخر المخالف بشكل خاص.

كما يعود جزء من المشكلة، إلى معاناة العقلانيين المسلمين في مجتمعاتهم، وما كان يمارس من الاضطهاد ضدهم في بلدانهم من قبل أصحاب السلطة الزمنية أو السلطة المعرفيّة أو كليهما. فكانوا يتوسلون إلى أساليب معقدة لبيان مقاصدهم، ويستخدمون تعبيرات غامضة بل مبهمة في شرح مراميهم، وهذا ما أدى إلى تكوين إرث عقلاني مضطرب لجهة اللغة والدلالة في أوساط العقلانيين، مما يتطلب بذل جهد شاق لفتح ألغازه وطلسماته وتأويل المؤَول من أفكاره، فيضيع المعنى في وسط التأويل المكرر بدل أن يصرف في اكتشاف معنى جديد أو بنائه، وهذا لا يعني بتاتاً التقليل من أهمية الموروث العقلي في الوسط الإسلاميّ، وإنما الحديث عن تعقيداته في دائرة التفسير الذي يتطلب الوضوح والشفافية ضمن الدقة والمتانة.

من هنا، فنحن لسنا أمام عقل واحد وعقلانية من طبيعة واحدة، بل أمام كمٍّ هائل من أفكار وتصورات معقولة تنتسب إلى عقلانيات متعددة لها أسسها واعتباراتها النظريّة والمجتمعيّة المختلفة مما يستلزم البحث عن الأُسس التي تقف خلف كل تصور من تلك التصورات، ولكن هناك بعض الخيوط المشتركة في تلك التصورات ويمكن أن نشير إلى بعضها:

أولاً: المتأمل في العقل المعتمد والمتداول عند المفسّر، يكتشف بسهولة أنه خليط من العقل العملي (المبني على التحسين والتقبيح

العقلائيين) والعقل المحض الذي يتم ترداد مصطلحاته من دون موضوع واضح له في الممارسات التفسيريّة.

ثانياً : العقل العملي في الواقع الإسلاميّ عموماً وفي مجال التفسير بشكل خاص، هو عقل مكالم (نسبة إلى علم الكلام) في التوجّه الكلاميّ، وعقل مفلسف في التوجّه الفلسفي، وعقل ممذهب في التوجّه المذهبي، وعقل مفقه في التوجّه الفقهيّ، وعقل مسيس في التوجّه السياسي، وعقل مقتصد في التوجّه الاقتصادي، وعقل مجتمع في التوجّه الاجتماعي وهكذا.

ثالثاً : التأويلات العقلائية في مجال التفسير غير مؤسسة على اعتبارات واضحة، وتعتمد بشكل كبير على قدرات المفسّر العقليّة وإمكانياته المعرفيّة في مجالي التبرير والتفسير. وتتغذى من الفروضات المسبقة التي تحكم التصورات المدرسية والمذهبية والمجتمعيّة لأصحابها.

بناء على ما تقدم، فإنه مع وجود الاختلاف في المنطلقات والأهداف والاعتبارات المدرسية والمذهبية، فإن الأنموذج المعرفي الذي يحكم الدرس القرآنيّ في المنهج العقلي هو تحليل المضمون وفق مقتضيات النص تارة، وبالنظر إلى المبادئ العامّة المعتمدة بالأساس على الجوانب النظريّة للتصورات والأفكار تارة أخرى؛ كما أنّ هناك موارد كثيرة من التشابك بين التصورات ضمن دائرة الاختلافات القائمة.

ثالثاً: بناءات المنهج العقلي

أ ـ الفروض المسبقة (النظريات)

يرفض جميع أصحاب الاتجاهات والمناهج التفسيريّة مبدأ

«الفروض السابقة» في عملية التفسير، ويعتبرون أنفسهم بريئين عن إقحام المسلّمات النظريّة، في مجال فهم النص القرآنيّ وعملية التفسير، وهو دعوى الجميع من دون استثناء يذكر. غير أنه كما ذكرنا في المنهج النقليّ، فأ واقع الممارسة التفسيريّة شيء آخر، إذ المسلّمات النظريّة ـ عادة ـ لا يعلن عنها ولا يتم تحريرها والدفاع عنها، وإنما حضورها في كل جهد معرفي حضور مُضْمَر، وقد لا يشعر المفسّر بوجودها عند ممارسة العمل التفسيري إلّا أنها موجودة وتمارس.

إن المسلّمات الفكرية لها حضور خفي ولكنه حضور قوي، ذلك الحضور المهيمن على المفسّر وعلى وجهته في البحث والنظر وعند تكوين الفهم والموقف، يجعل المسلّمات النظريّة بمثابة القوالب الجاهزة لعملية التفكير والتعقل، ومكونات الفهم والنظر ليست إلّا من الإفرازات العملية والميدانيّة لتلك المسلّمات. ولولا «الفروض المسبقة» لما تحقق الفهم، ولَمَا تكونت الرؤية، بها يتم النظر إلى المعلومات ومن خلالها يتكون الموقف، وهي المرجع في الفهم والبحث والمقارنة وفي الحكم والتقييم، بحيث لا يمكن أن يتكوّن موقف معرفي تفسيراً كان أو غيره من دون الاستناد بها والرجوع إليها.

وتبعاً لذلك، فلا ينبغي أن نسأل عن وجود المسلّمات وحضورها في عملية التفسير، وإنما ينبغي السؤال عن مدى تأثيرها على عملية التفسير وكيفية الاستفادة منها في إنجازها، كما أنّ تقييم العمل التفسيري لا ينبغي أن يتم فقط من خلال ما توصل إليه المفسّر من آراء ومواقف، بل ينبغي قبل ذلك وبعده أن يُصار إلى تقييم المسلّمات التي انطلق منها المفسّر في عملية التفسير وفي بناء المواقف التفسيريّة، وفيما يتصل

بالجانب الواقعي لإنجازات المفسّرين ومدى أثر مسلماتهم النظريّة على جهودهم التفسيريّة فيلزم بحثٌ مستقلٌ عن كل جهدٍ على حدة ولا يمكن الحكم العام على الجميع. وعلى مستوى العموميات يمكن أن نشير إلى ما يلي:

أ ـ المسلّمات الكلاميّة للفرق والمذاهب الإسلاميّة ذات حضور فاعل ومؤثر في عملية التفسير، ويستطيع كل قارئ مطلع على تلك المسلّمات، أن يعرف انتساب التفسير وصاحبه إلى توجه كلاميّ معين من أشعري أو معتزلي أو إمامي وغيرهم.

ب ـ المسلمات الفقهيّة للمذاهب الإسلاميّة كسابقتها لها حضور مشهود في فهم آيات الأحكام، وتفسيرها وبناء الموقف منها. والجدل الفقهيّ الموجود في الكتب الفقهيّة يأخذ طريقه إلى التفسير ليحدد الفهم الصحيح للآيات من وجهة نظر فقهيّة.

جـ ـ المسلّمات الفلسفية (إن كان للفلسفة من مسلّمات سابقة) لأصحاب التوجّه الفلسفي تنعكس على فهم هؤلاء لآيات الكتاب المبين، ويلمس الباحث سعياً حثيثاً منهم للتوفيق بين تلك المسلّمات ومعطيات النص القرآنيّ.

د ـ الفهم الاجتماعي والفهم الفردي للنص، من الأمور الأخرى التي يلمسها الباحث عند الرجوع إلى التفاسير والنظر إلى طريقة المفسّر في فهم الخطابات القرآنيّة.

هـ ـ التفسير مثله مثل باقي الموضوعات يكشف عن العقل الجماعي السائد، وعن قدرات التحليل، ومستوى النضج الفكري للمفسّر

وطريقة استخدامه للحجج والبراهين والمقدمات النظريّة في الاحتجاج، وفي ترتيب أفكاره التفسيريّة، سيّما عند من يخوض منهم في المسائل الكونيّة والفلسفية ويعرض آراء الطبيعيين والفلاسفة بهدف التبني أو النقد.

و ـ الأساليب المتبعة في رفع التناقضات بين ظواهر الآيات والمسلّمات المبدئية للمفسّرين من الأمور الأخرى التي لها دور واضح في المدونات التفسيريّة، ويكشف عن كيفية تطويع اللغة ومبادئها العامّة لتحقيق غرض من الأغراض ولتبرير فهم المفسّر لتلك الآيات.

ب ـ المفاهيم، الحقائق والوقائع

يختلف أصحاب المنهج العقلي (سيما بعض اتجاهاته) عن أصحاب المنهج النقليّ (سيما الاتجاه الصلب منه)، في طريقة تلقي المفاهيم القرآنيّة، وفي كيفية استخدامها؛ حيث إنّ أصحاب الاتجاه العقلي يُبنى فهمهم على رفض مبدأ التناقض، المرفوع في حين أنّ أصحاب الاتجاه الصلب في المنهج النقليّ لا يمانعون من أن يَنْسِبوا مفاهيم متناقضة إلى القرآن انطلاقاً من فهمهم الظاهري للنص، ورفضهم لمبدأ التأويل، وفي ما عدا ذلك فإنه لا يوجد اختلاف جوهري بين المنهجين، حيث إنّ كليهما لا ينطلقان من أسس مفاهيمية واضحة، وعدم وجود بناء مفاهيمي لديهم في مجال الدرس القرآنيّ.

وأما في ما يتصل بالحقائق، فإنها تتجلى من منظور العقلانيين من المفسّرين بالحقائق الكلاميّة تارة وبحقائق طبيعية، اجتماعية أو إنسانيّة أو

غيرها ثالثة. ويختلف كل مفسّر في التعامل مع تلك الحقائق نظراً لمسلّماته الفكرية، ورؤيته الكونيّة ومعارفه الإنسانيّة والطبيعية، ومتغيرات معرفيّة ومجتمعيّة أخرى، وفهم المفسّر (الذي يتحقق من خلال تلك المعطيات) هو الذي يحدد الحقيقة وتفسيرها وكيفية التعاطي بها ومن خلالها مع الموضوعات الأخرى.

وأما الوقائع، فلا خصوصية من منظور منهجي عند المفسّرين العقلانيين، عدا أنهم أقل تناولاً للقصص والأساطير الإسرائيلية، غير أنّ ذلك لا يعني وجود منهجيّة واضحة في التعامل مع الوقائع التاريخية ونقد السير والمنقولات التاريخية في مجال التفسير، عبر أسس واعتبارات واضحة ومقبولة، وذلك لا يعني نفي وجود جهود معرفيّة متفرقة هنا وهناك، غير أنها لا تشكل ظاهرةً في مجال الدرس القرآنيّ يعتمد عليها.

رابعاً: وظائف المنهج العقلي

المنهج العقلي يقوم بخطوات منهجيّة عدة، وبخلاف المنهج النقليّ فإنه لا يقتصر على الفهم البعدي والشرح اللفظي، فإضافةً إلى الفهم البعدي والقبلي والمقارن الذي يرافق عملية التفسير العقلي، فمن المفروض منهجيّاً أن يقوم التفسير بباقي خطوات المنهج أيضاً، ومن تلك الخطوات، القيام بوصف ما يلزم وصفه من المفردات والآيات، وتبرير الفهم والتفسير، وكذلك التفسير الداخلي بالإجابة على السؤال: لماذا يحدث؟ المدعوم بالوصف والتعميم والتقييم. وأما التركيب فهو عمل معقد يخلو منه جلّ الكتب التفسيريّة. إن الشرح الوافي لوظائف المنهج العقلي يحتاج إلى دراسة تطبيقية لا يسع البحث الحالي للقيام به ونتركه إلى فرصة أخرى إذا شاء الله.

وأما ما ينبغي أن نؤكد عليه في هذا البحث فهو معرفة الأرضيّة المعرفيّة للعقل المتصدي لعملية التفسير، ودورها في إنجاز العملية. ولا شك بأن الأرضيّة المعرفيّة التي ينشأ العقل فيها وينمو ويترعرع ومن ثم يثمر ذو أثر كبير في عمل العقل ودوره التفسيري وحركته على أرض الواقع. حيث نعلم جميعا أنه لا يوجد عقل سائم، وإنما هناك عقول محمية يتم ترويضها في أجواء وفضاءات معرفيّة مختلفة. وتلك الفضاءات هي التي تقود العقل المتصدي وتمنحه الفرصة على الحركة والتبرير والتدبير ضمن قواعد وضوابط تفرزها محددات العقل وملابساتها الواقعية.

من هنا، فإننا نبحث عن العقل ضمن التقسيمات التالية: العقل الكلاميّ، العقل الفلسفي، العقل الاجتماعي، العقل المقاصدي والعقل الحركي. والأساس في التصنيف هو ممارسة المفسّرين للعقل ضمن الدائرة المفاهيمية والمعرفيّة لتلك الحقول المعرفيّة والفضاء الذي يمنحه الحقل للباحث. وهذا لا يعني نفي التعدد بقدر ما هو يعني التركيز على الوجه البارز للعقل المستخدم، وفق توجه المفسّر وتغليبه لممارسة الأدوات المنهجيّة لحقل من حقول المعرفة على غيرها. مما يستدعي أن نركز على العقل الموجه لعملية التفسير ونترك الفضاءات الأخرى الداعمة والمرافقة له.

المبحث السادس

العقل الكلاميّ

تمهيد

العقل الكلاميّ الإسلاميّ يلزمه بحث ودراسة موضوعيّة من جهتين: **الأولى**، البحث في المنطق الذي حكم العقل الكلاميّ في تطوره التاريخي بهدف الكشف عن السير التاريخي للعقل الكلاميّ حتى عصرنا المعاش. **والثاني**، البحث عن مدى العقلانية العملية في أداء المتكلمين المسلمين أصحاب الفرق والمذاهب، سيّما بالنظر إلى مستوى تقيدهم العملي والالتزام بالمصالح العليا للإسلام والمسلمين. وقبل إنجاز دراسة موضوعيّة بهذا الخصوص، فإن المعطيات المتوفرة بين أيدينا تشير بالنسبة إلى الناحية الأولى إلى أن العقل الكلاميّ هو عقل ملتزم ومنحاز وهو ما عبّرنا عنه بالعقل المضاف، اعتقاداً منه بوجود حقيقة مطلقة يلزم الكلاميّ البحث عنها، والوصول إليها من خلال العقل الملتزم. وعليه، فإن العقل الكلاميّ يسعى إلى التكيف مع سلطان الحق المطلق الضارب جذوره في وعي المتكلم والنابع أساساً عن تلقي الخطاب المقدس. والإشكال ليس في أصل وجود تلك الحقيقة المطلقة التي يؤمن بها الكلاميّ كسائر المسلمين، كما أنه لا خلاف على ضرورة البحث عنها، وإنما الإشكالية تكمن في دعوى الكلاميّين امتلاكهم لتلك الحقيقة المطلقة من خلال عملهم البحثي ضمن أطر البحث الكلاميّ المعهود، وحقهم اللامحدود في التعبير عنها، والدفاع عما يصلون إليه من نتائج، جازمين بآرائهم الكلاميّة ومعتبرينها حقائق مطلقة غير قابلة للنقاش والتشكيك.

وأما بالنسبة إلى الناحية الثانية، فإن نظرة سريعة إلى الأداء التاريخي للفرق والمذاهب الإسلاميّة تكشف عن حقيقة مرة، وهي أن كثيراً من الكلاميّين لم يكونوا عقلانيين بقدر الكفاية، فيما أطلقوا من أحكام ونعوت بالنسبة إلى مخالفيهم، فتركوا بذلك إرثاً ثقيلاً على كاهل المسلمين، مليئاً بالتناقض والتناحر والسجال العبثي، الذي لا زلنا نعيش نتائجه المدمرة على نسيجنا الاجتماعي. وكما هو مشهود في عمل المتكلمين فإن النزاعات البينية والداخلية للمسلمين تشكل محور البحث الكلاميّ في حين أنّ الكلام يخلو من البحث مع الآخر غير المسلم من أهل الكتاب وسواهم. وهذا الجهد في التنازع والخصام الداخلي، لعب دوراً أساسيّاً في تمزيق صفوف الأمة وتفتيت قواهم في مباحث جدلية عقيمة، مما يكشف أنهم لم يكونوا واعين بقدر الكفاية لمصالح الأمة العليا كما أنهم لم يكونوا مؤتمنين بقدر الكفاية في الحفاظ عليها كما هو المنتظر منهم. وهذا لا يعني التقليل من أهمية جهود الكلاميّين ـ بشكل عام ـ في مجال مساهمتهم في تحقيق بعض الوظائف الأساسيّة للدين، أي وظائف المعنى (من خلال أن يمد الأفراد بنظرة معينة للكون والحياة)، ووظائف الذاتية والانتماء (من خلال المساهمة في الإجابة على سؤال «من هو؟ وماذا يكون؟») ووظائف بنائية (داخلية وخارجية). وإنما قصدنا أن نركز على الوجه الآخر من عمل الكلاميّين، المتمثل بالنزاع في قضايا لا تقدم ولا تؤخر معرفيّاً، ولكنها تثير المشاعر العامّة وردود الأفعال العنيفة والبغيضة.

إن ماهية الحياة الاجتماعية، كما نعرف تتألف من اعتقاد ورغبة، فالاعتقاد يطوي بداخله عناصر الحكم والتصور والمعرفة بوجه عام، بينما الرغبة تطوي بداخلها عناصر الدفع العميقة في النفوس،

والمعتقدات والدوافع هما جوهر الطاقة البشرية. وأهل الكلام من الفرق الإسلاميّة مارسوا سلطانهم تاريخيّاً على طاقة المسلمين الفعالة والهائلة، وبدّدوها في أبحاث هامشية ونزاعات لفظية وعملية تارةً، وفي السب واللعن والرمي بالضلال والبدعة والمروق لمخالفيهم بالرأي تارة أخرى. وبذلك فإنهم بنَوا عقائد وأفكاراً وأسسوا لاعتبارات مذهبية وثقافية، قد لا تتفق ومقاصد الدين الحنيف ولا سنّة سيد المرسلين بل تتعارض مع رسالة القرآن الكريم بالدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة وبالمنهج القويم.

المطلب الأول: المنطلقات التفسيريّة للمتكلمين

المفسّرون أصحاب التوجّه الكلاميّ، ينطلقون من اعتبارات كلاميّة سابقة على النص أو مؤسسة على هامش النص، من خلال عملية التفسير وذلك انطلاقاً من أن علم الكلام منذ نشأته الأولى أخذ على عاتقه البحث عن القضايا الكلية التي تشكّل الرؤية العامّة للمتكلم تجاه الكون والحياة والإنسان. وعليه، يعرّف «الجويني» (ت: 478 هـ) علم الكلام بقوله: «نعني به معرفة العالم وأقسامه وحقائقه وحدثه والعلم بمحدثه... والعلم بالنبوات... والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع»[1]. وعليه، يخضع المتكلم النص لاعتبارات كلاميّة راجعة إلى فهمه المسبق لثلاثية: [«الله، الإنسان والكون»] وهذا ما نجده واضحاً في تفسيرهم لآيات القرآن الكريم، ولنأخذ بعض الأمثلة على ما نقول من المدارس الكلاميّة الثلاث:

(1) الجويني، عبد الملك (إمام الحرمين): **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح ابن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت 1997م، ص 7.

أولاً: الأشاعرة

يعتقد الأشاعرة (أتباع الإمام الأشعري) فيما يتصل **بالمحور الأول** (الله)، بإمكان رؤيته بالعين المجردة في يوم القيامة وذلك بالاستناد إلى ظاهر بعض الآيات القرآنيّة وتأويل الآيات الأخرى النافية للرؤية، مع أنهم من المعترضين على مبدأ (التأويل) ويأخذون على مخالفيهم تأويلهم لظاهر الآيات القرآنيّة. فنرى «الفخر الرازي» وهو من المفسّرين البارزين الذي يتبنى الاتجاه الكلاميّ الأشعري كيف يفهم الآية ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ * لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[1] يقول: (إنّ الآية في مقام المدح، فلو لم يكن جائزاً الرؤية لما حصل التمدّح بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، ألاَ ترى أنّ المعدوم لا تصح رؤيته، والعلوم والقدرة والإرادة والروائح والطعوم لا تصح رؤية شيء منها ولا يمدح شيء منها في كونها «لا تدركه الأبصار» فثبت أنّ قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد المدح، إلّا إذا صحت الرؤية.[2]. وفيه تأويل واضح لصريح الآية رغبة في التوفيق بين الموقف الكلاميّ المسبق ودلالة الآية.

ويعتقد الأشاعرة، بالنسبة إلى **المحور الثاني** (الإنسان) بجواز تكليفه بما لا يطاق، وعليه، يرى «الرازي» نفسه ملزماً بأن يؤول الآيات التي تخالف هذا الموقف الكلاميّ في مثل الآية الكريمة الصريحة في نفي التكليف بما لا يطاق: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[3].

---

(1) سورة الأنعام، الآيتان 102 ـ 103.

(2) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب** (مصدر سابق)، ج 13، ص 125.

(3) سورة البقرة: الآية 286.

ثانياً: المعتزلة

اتفقت المعتزلة على أنّ مرتكب الكبيرة مخلّد في النار إذا مات بلا توبة.[1] وفي ضوء هذا الموقف الكلاميّ ذهبوا إلى تأويل كثير من الآيات الظاهرة في خلافه مثل الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[2]، والآيــة: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[3].

كما أنهم يؤمنون بموقف كلاميّ مفاده «خلود أهل العصيان في النار إذا ماتوا بدون توبة» وانطلاقاً من هذا الموقف فإنهم يؤولون آيات الشفاعة في القرآن ويخصّونها بأهل الطاعة من العاصين. يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ شفاعة الفسّاق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا، يتنزل منزلة الشفاعة لِمن قتلَ ولدَ الغير، وترصّد للآخر حتى يقتله، فكما أنّ ذلك يقبح، فكذلك هاهنا»[4].

ثالثاً: الشيعة الإمامية

ينقل «الذهبي» في «**التفسير والمفسّرون**» ما نصه: (كذلك نجد الشريف المرتضى ـ كغيره من المعتزلة[5] ـ يرفض بشدة المعاني القرآنيّة

---

(1) انظر: الهمذاني المعتزلي، القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1966م، ص659.

(2) سورة النساء: الآية 48.

(3) سورة الرعد: الآية 6.

(4) الهمذاني: (مصدر سابق)، ص 688.

(5) الذهبي كما يبدو من كتابه مطّلع على المعتزلة وآرائهم، وأما بالنسبة إلى الشيعة الإمامية فإما أنه مطلع على تراثهم العقلي العريق ومع ذلك يعتبر الشريف المرتضى (وهو من كبار علماء الإمامية المعروفين) معتزليّاً فهو انعكاس لموقفه تجاه الشيعة، وأما أنه غير مطلع على ذلك التراث ويحكم عليهم فهذا أمر مستبعد من باحث كبير بمستوى الذهبي.

الظاهرة، التي تبدو في أول أمرها مستبعدة مستغربة، والتي يجوّزها أهل السنّة ويرونها أولى بأن يحمل اللفظ عليها من غيرها، ويتخلص منه ذلك إما بحمل اللفظ على معنى حقيقي آخر لا غرابة فيه، وإما بحمله على التمثيل أو التخيل، ونجد لذلك مثلا جليّاً واضحاً في المجلس الثالث (جـ 1 ص20 ـ 22) حيث يقول ما نصه: «قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ . . .﴾ وقد ظن بعض من لا بصيرة له ولا فطنة عنده أن تأويل هذه الآية: أن الله استخرج من ظهر آدم جميع ذريته وهم في خلق الذر، وأشهدهم على أنفسهم. وهذا التأويل مع أن العقل يبطله ويحيله، مما يشهد ظاهر القرآن بخلافه، لأن الله تعالى قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ ولم يقل: من ظهره. وقال: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ ولم يقل: ذريته)[1]. وكما يرى الذهبي فإن مفسّري الشيعة كغيرهم ينطلقون من مسلّمات عقدية مسبقة لتفسير القرآن الكريم.

المطلب الثاني: التفسير الكلاميّ

ولو تجاوزنا الجدال الكلاميّ، وحروب المتكلمين فيما بينهم، وابتعدنا عن النزعة المدرسية والمذهبية (وهي النزعة التي تهيمن على جلّ عمل المصنفين في مجال التفسير والمفسّرين)، نرى أن المفسّرين أصحاب التوجّه الكلاميّ بمدارسهم المختلفة، لهم مساهمات كبيرة في مجال التفسير وعلوم القرآن، وسوف نشير إلى بعض تلك الجهود وأصحابها.

---

(1) الذهبي: (مصدر سابق)، عند البحث عن تفاسير المعتزلة.

6 ـ الباقلاني (ت 403هـ)، نموذجاً

إنَّ القاضي «أبا بكر الباقلاني» ليس من أهم متكلمي الأشاعرة فحسب، بل إنه «يعدّ من مؤصّلي الفكر الأشعري، فإنه ليس مجرد مواصل لحمل تراث الأشاعرة المتقدمين عليه، بل قد تم على يديه توضيح بعض النقط، وتحديد بعض المفهومات مما أدى إلى تعديل المذهب الأشعري من بعض الوجوه وإلى تقريبه من رأي المعتزلة»[1] من وجوه أخرى.

إن المنهج الذي اتبعه «الباقلاني» في كتابه **«الإنصاف»**[2] في الإلهيات، هو التركيز على موضوع «التوحيد»، حيث يبلغ مبحث «التوحيد أربعة أضعاف العدل من حيث الكمّ، وهذا ما حدث في علم الكلام العقائدي عندما ابتلع التوحيد العدل كلية حتى ضاع العدل من وجداننا المعاصر»[3] بحسب بعض الناقدين لعمل المتكلمين.

وحسب الباقلاني، فإن الإيمان هو المعرفة والتصديق بالقلب، ولا يزول بذنب دون الكفر، ويكون مؤمناً وإن فسق بمعصية[4]. والمذنبون من أهل الإسلام يجوز لله العفو عنهم فلا يعاقبهم بما اجترحوا من

---

(1) أبو ريدة، محمد عبد الهادي: **مقدمة كتاب «التمهيد»** للباقلاني، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م، ص 14.

(2) الباقلاني، أبو بكر: **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، 1963م.

(3) حنفي، د. حسن: **من العقيدة إلى الثورة**، دار التنوير، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1988م، ج1، ص 153.

(4) الباقلاني: **الإنصاف** المصدر نفسه، ص 351 ـ 352.

سيئات. والله يغفر الذنوب جميعاً فيما عدا الشرك، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[1].

ومن منظور الباقلاني فإن إرادة الله شاملة للطاعات والمعاصي وسائر الحوادث، مستشهداً بالآيات الكريمة مثل: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[2]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾[3]، و﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[4]. ويضيف: «لو كان في سلطانه منها ما ليس بمريد لكونه، للحقه العجز والتقصير عن بلوغ المراد، وكذلك لو أراد منها ما لم يكن.. لدل ذلك على عجزه وتقصيره، وتعذّر الأشياء عليه»[5]. وكما يظهر من خلال الاستدلال فإن «الباقلاني» ينتهج نهج ما يسمونهم الأشاعرة بأهل التأويل في إثبات ما يعتقده من معتقدات.

يرى السلفية بأن «الباقلاني» ـ بعد صراع مرير ـ رجع عن التأويل إلى مذهب السلف، وأثبت صفة الوجه واليدين على الحقيقة وذلك في كتابه (التمهيد) الذي احتج به «ابن تيمية» و«ابن القيم» وأبطل أصناف التأويلات التي يستعملها المؤولة. ويستشهدون بما أورده «ابن تيمية» نقلاً عن «الإبانة» للباقلاني، بقوله: «وقال القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني المتكلم، وهو من أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده، قال في كتاب «الإبانة»: «فإن قال: فما

(1) سورة النساء: الآية 48.
(2) سورة هود: الآية 107.
(3) سورة الأنعام: الآية 137.
(4) سورة يونس: الآية 99.
(5) الباقلاني: التمهيد (مصدر سابق)، ص 281.

الدليل على أن لله وجهاً ويداً؟ قيل له: قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فأثبت لنفسه وجهاً ويداً. فإن قال: فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لا تعقلون وجهاً ويداً إلّا جارحة؟ قلنا: لا يجب هذا كما لا يجب إذا لم نعقل حيّاً عالماً قادراً إلّا جسماً أن نقضي نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه، وكما لا يجب في كل شيء، كان قائماً بذاته أن يكون جوهراً، لأنّا لا نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلّا كذلك، وكذلك الجواب لهم»[1].

وكما يبدو من هذا النص الذي استشهد به «ابن تيمية»، وغيره من السلفيين، فإن «الباقلاني» لا يزال متمسكاً بالتأويل منهجاً لفهم الآيات القرآنيّة. والسلفية عوّدونا بوجهة نظرهم في الاستدلال، فإن كان التأويل يوافق رأيهم يقولون: هذه هي السنّة ورأي السلف الصالح، وإذا خالف رأيهم يقولون: رأي مؤول، لا يؤخذ به، لمخالفته السنّة ورأي السلف الصالح.

المفسّرون ذوو الاتجاه الكلاميّ

7 ـ المفيد (ت 413هـ)، نموذجاً

يعدّ «محمد بن نعمان المفيد» من كبار متكلمي الإمامية، مضافاً إلى أنه من أهم فقهاء المذهب الجعفري، وليس له مثل الباقلاني تفسير مستقل إلّا أنه صاحب رأي تفسيري اجتهادي يعتمد على المنهج المركب

---

(1) ابن تيمية، أحمد: **الفتوى الحموية الكبرى**، تحقيق: حمد التويجري، دار الصيمعي للنشر، الرياض، 2004م، ص 508 وما بعدها.

(الأثري ـ اللغوي ـ الكلاميّ). وذلك يظهر من خلال إجاباته على الأسئلة الكلاميّة والقرآنيّة الموجهة إليه. انطلاقاً من هذه الأرضيّة، يرى «المفيد» أن الدليل على وجوب إرسال الأنبياء والرسل هو «اللطف» و«اللطف هو ما يقرِّب المكلف معه من الطاعة ويبعِّد عن المعصية ولا حظّ له في التمكين ولم يبلغ الإلجاء»[1].

ويظهر بالتمعّن في النتاجات العقائدية للمفيد أنه يركن إلى التفسير المعتمد لدى أغلب المتكلمين لفهم الدين وقضاياه، وهو أن كل ما دعا إليه الإسلام ورسوله الكريم، بما فيه من طاعات ومحرمات وأحكام وسنن وآداب يعدُّ من صميم الدين[2]، وتالياً يلزم استخراجه من النص وسائر الأدلة.

وبحسب «المفيد» فإن الإسلام معنيٌّ بالقضايا المعرفيّة العقائدية، كما أنه معنيٌّ بالقواعد الأخلاقية، والضرورة التي تستدعي «أصل الإسلام» تستدعي وجود النبي الذي يقوم بدور تبيين تلك العقائد والقواعد[3].

والنبي، مضافاً إلى مهمته الأساسيّة في تبيين الشريعة وأحكامها إلى الناس، فإنه يقوم بتنفيذ الأحكام وحفظ الشريعة وإشاعتها، كما أنّ

---

(1) المفيد، محمد بن نعمان: **النكت الإعتقادية**، ضمن: مصنفات الشيخ المفيد، قم، 1413هـ، ج10، ص 35.

(2) انظر: المفيد، (نفسه): **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، ضمن: مصنفات الشيخ المفيد، قم، 1413هـ، ج4، ص 44 ـ 45.

(3) انظر: مكدرموت، مارتين: **نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد**، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1992م، ص 129.

«الأئمة قائمون مقام الأنبياء (ع)، في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع وتأديب الأنام»[1].

ومن منظور «المفيد» فإن «الإسلام غير الإيمان، وأن كل مؤمن فهو مسلم وليس كل مسلم مؤمناً، وأن الفرق بين هذين المعنيين في الدين كما كان في اللسان»[2].

وانطلاقاً من تصور «المفيد» لقاعدتي اللطف والأصلح «فإنّ الله لا يفعل بعباده ما داموا مكلَّفين إلّا أصحّ الأشياء لهم في دينهم ودنياهم، وأنّه لا يدّخرهم صلاحاً ونفعاً، وإنّ من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير، وكذلك من أفقره ومن أصحّه ومن أَمْرضه فالقول فيه كذلك»[3].

ويبدو أن «المفيد» يغلّب التوحيد الأفعالي على الفعل الإنساني، في هذا النص، وهو ممن يؤمنون بعنصر الاختيار في الإنسان، الذي يحدد المسؤوليات ومن خلاله تبرر المحاسبة عقاباً أو جزاءً في الفكر الديني. كما أنّ هذا المنحى الفكري والنظري الذي ينطلق منه «المفيد» يفتح الباب واسعاً أمام التأويل العقلي بصوره وأشكاله، لاعتماده على مجموعة من القواعد النظريّة التي تعطي فرصة مانحة للعقل المتأمل في الفهم والاستنباط وفي التعاطي المنفتح مع النص في ظل مسلمات العقل وقواعده العامّة التي تعطي قدرة واسعة للعاقل على تناول الموضوعات المطروحة أمامه.

---

(1) المفيد: **أوائل المقالات**، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 48.

(3) المصدر نفسه، ص 59.

8 ـ الهمذاني (ت 415هـ)، نموذجاً

يعتبر القاضي «عبد الجبار الهمذاني» من كبار متكلّمي المعتزلة، وصاحب موسوعة كلاميّة شهيرة باسم «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**» في أكثر من خمسة وعشرين مجلداً.

اتسم الاتجاه الاعتزالي الذي يمثِّل «الهمذاني» أحد أقطابه الرئيسيين بالتوجه العقلاني ـ الجدلي في قضايا الدين. ينسب المؤرخون إلى «أبي الهذيل العلاف» (ت 235هـ)، وتلميذه «إبراهيم بن سيّار النظّام» (ت 230هـ)، الاطلاع على كتب الفلاسفة والتأثر بها[1]، ويعدانهما بداية التحوّل من «المنهج الديني الخالص» إلى «الطريقة الجدلية» التي يهمّها الانتصار على الخصم عن طريق إيراد مقدمات شائعة مشهورة لا يستطيع الخصم المنازعة في صحتها[2].

ولم يقتصر الأمر بالمعتزلة إلى هذا الحد، بل إنهم جعلوا الدليل العقلي أصلاً، والدليل الشرعي فرعاً على الدليل العقلي إذ كما يقول «الهمذاني» فإن «كلامه ـ تعالى ـ لا يدل على العقليات، من التوحيد والعدل، لأن العلم بصحة كونه دلالة، مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دلَّ

---

(1) انظر: المرتضى، أحمد بن يحيى: **طبقات المعتزلة**، دار الأضواء بيروت، (د.ت.)، ص 55 ـ 56؛ والبغدادي، عبد القادر: **الفرق بين الفرق**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص 31.

(2) انظر: أبو زيد، د. حامد نصر: **الاتجاه العقلي في التفسير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1998م.

عليه لوجب كونه دالاً على أصله، ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل، لأنّ ذلك يتناقض»[1].

يرى «الهمذاني» مثله مثل باقي المعتزلة ـ بخصوص نطاق العقل والدين ـ بوجود دوائر ثلاث: الأولى: دائرة مختصّة بالعقل ليس للدين فيها نظر، حيث إنّ الأخذ برأي الدين فيه يؤدّي إلى الدور والتناقض، مثل إثبات أصل الشريعة وأصولها[2].

الدائرة الثانية: دائرة البداهات العقليّة، وليس فيها مجال للدين والاستدلال. وذلك مثل: وجوب شكر المنعم.

الدائرة الثالثة: دائرة الدين والشريعة، إذ ليس للعقل فيها نظر[3]. وذلك مثل: دائرة الأحكام والمفاهيم. ويقول «الهمذاني» بخصوص الدائرة الثالثة: «فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة العامّة وقبح المفسدة متقرران في العقل إلا إننا لما لم يمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة بعث الله ـ تعالى ـ إلينا الرسل ليعرفونا ذلك في حال هذه الأفعال»[4].

كما يتصدّى «القاضي عبد الجبار المعتزلي» لإبطال نظريّة الكسب الذي أدلى بها الأشاعرة، معتبراً أنَّ الإنسان خالق لأفعاله، قائلاً:

---

(1) الهمذاني: عبد الجبار المعتزلي: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر، القاهرة، 1965م، ج16، ص 354.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 14، ص 151.

(3) انظر، المصدر نفسه: ج15، ص 118.

(4) الهمذاني: **شرح الأصول الخمسة** (مصدر سابق)، 564 ـ 565.

«عقِّلونا معنى الكسب وخبرونا عنه؟ فإنّ اشتغلوا بالتحديد، قلنا: الشيء يعقل أولاً ثم يحدّ، لأن التحديد ليس إلّا تفضيل لفظ مشكل بلفظ واضح، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد؟ . . . فإنّ قولكم: «ما وقع بقدرة حادثة» ينبني على إثبات القدرة، وإثبات القدرة يترتب على كون الواحد قادراً، وذلك ينبني على كونه فاعلاً، ومن مذهبكم أنه لا فاعل في الشاهد»[1].

وفي ما يخص، أفعال العباد يذهب «القاضي عبد الجبار» إلى أنّ أفعال العباد محدثة منهم، وأنهم هم المحدِثون لها، قائلاً: «إننا نفصل بين المحسن والمسيء، ونحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته، بينما نحن لا نصدر حكماً بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه، وقبحه، ولا طول القامة وقصرها؛ إذ لا يجوز أن نقول للطويل: لِمَ طالت قامتك؟ ولا للقصير: لِمَ قصرت؟ بينما لنا أن نقول للظالم: لِمَ ظلمت؟ وللكاذب: لِمَ كذبتَ؟ . . .»[2].

كل هذه التمهيدات النظريّة من قبل المعتزلة عموماً ومن قبل «الهمذاني» بشكل خاص تؤدي إلى تحديد أطر الفكر المنهجي الذي يؤمن بها هؤلاء، والتفسير وما يرافقه من التأويل ليس خارجاً عن دائرة تأثير تلك القواعد والضوابط. وكما ذكرنا في أمثلة سابقة فإن المعتزلة يقومون بالاستعانة منها لفهم المراد من الآيات القرآنيّة، ولفهم أغراض الدين بشكل عام.

(1) الهمذاني: **شرح الأصول الخمسة** (مصدر سابق)، ص 366 ـ 367.
(2) المصدر نفسه، ص 332.

9 ـ الطوسي (385 ـ 460 هـ)، نموذجاً

الفقيه المؤسس، والمفسّر، والمتكلم، والمربي، شيخ الطائفة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، يعتبر أول المدونين لتفسير جميع القرآن من الشيعة الإمامية. وتفسيره «التبيان» من أحسن التفاسير، ليس لجهة جمعه بين منهجي النقل والعقل فحسب، بل لقدرته الفائقة في التعامل مع النص بذهنية منفتحة وشاملة، ولامتلاكه نزاهة علمية عالية، مكنّته من مناقشة هادئة ورصينة لآراء باقي المفسّرين، ملؤه الخبرة الواسعة والتواضع المعرفي والإنصاف العلمي.

كما أنّ «الطوسي» من المفسّرين الأوائل الذين استخدموا المنهج القرآنيّ، في عملية التفسير. فمن يرجع إلى «التبيان» يراه مليئاً بالاستشهاد القرآنيّ لفهم المفردات وفهم الآيات معاً. كما أنه يعتمد السياق بشكل واسع فيستعين بنظم الآيات، والعلاقات التي تسود بينها وبين الآيات السابقة واللاحقة لفهم معاني الآيات المبحوث عنها[1]. من هنا فإن النهج المتبع لدى «الطوسي» في تفسيره «التبيان» أنه «يُؤْثِر القول بالمأثور أولاً، وإلّا فمن اللغة ومقتضيات الشرع، وتبادر العرف العام، وقد استعان كثيراً في تفسيره بتخصصه في الفتوى والأحكام الشرعية، فما في الكتاب الكريم من آية بها حكم إلّا أبانه، ولا إشارة شرعية إلّا استقطب فيها القول، ولا اختلاف فقهيّ إلّا أوضح مشكلة ومعضلة، فترى فيه الرواية إلى جنب الدراية، واللغة إلى جنب العرف، والاستنباط بمحاذاة الاجتهاد. . .»[2].

---

(1) انظر: جعفر، د. خضر: **تفسير القرآن بالقرآن (مقال)**، نقلاً عن: المواقع على النت.

(2) الصغير: (مصدر سابق)، ص141 ـ 142.

الخبرة الواسعة التي يمتلكها «الطوسي» في مجالي الفقه والكلام، منحته القدرة والفرصة الواسعتين لمناقشة موضوعيّة مع أصحاب المذاهب والمدارس الإسلاميّة بعيداً عن التشنج، ومن دون استخدام العبارات النافرة، والردود الحادة والعنيفة، كما هو الشائع لدى أغلب أصحاب الاتجاه المذهبي والكلاميّ. وهذه الخصوصية الإيجابية تسجل له، وكان ينبغي لغيره من أصحاب التوجّه الكلاميّ أن يحذو حذوه ويبتعدوا عن التشنج، والعنف الفكري، واستخدام الأساليب اللامعرفيّة في مقاربة القضايا المعرفيّة والفكريّة. كما أنّ أسلوبه العلمي الرصين خير قدوة لدعاة المذهبية من الطوائف الإسلاميّة المختلفة في عصرنا حيث أصبح السباب وسيلة مشروعة لدى الكثير لإيصال صوتهم إلى الآخر المخالف بالرأي، وكاد الفكر التكفيري يشق صفوف الأمة، ويمنع العقلاء من الطوائف من وضع خارطة طريق لإدارة الاختلاف بين أفراد الأمة الواحدة.

كما أنّ «التبيان» يعدّ مرجعاً أساسيّا لعدد من التفاسير التي دونت فيما بعد، سيّما تفسير «مجمع البيان» للطبرسي، الذي اعتمد بشكل أساسيّ على «التبيان»، وجعله متناً لتفسيره وأضاف عليه إضافات جليلة، وتعليقات هامة ودقيقة. وفي كل الأحوال فإن تفسير «الطوسي» من التفاسير المهمة التي لا تزال تعين المفسّرين، وتخدم عملية التفسير بعيداً عن التعصب والتطرف واستخدام العنف الكلاميّ والنهج الاستعلائي المنهي عنه في القرآن الكريم وفي السنّة النبوية الشريفة.

المفسّرون ذوو الاتجاه الكلاميّ

10 ـ الغزالي (ت: 505هـ)، نموذجاً

يُعدُّ «أبو حامد محمد الغزالي» من أهم مفكِّري الإسلام وإنْ كان

مذهبه الأساس التصوّف، لكنه جنح إلى الأشعرية في مذهبه الكلاميّ، وحرّم الكلام على العوام من خلال كتابه «**إلجام العوام عن الخوض في علم الكلام**». وبرَّر خوضه فيه في «**رسالة المنقذ من الضلال**» قائلاً: «ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصَّلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي. وإنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنّة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة».

يقول «عارف تامر»: «إني لم أرَ في حياتي أو أسمع مثلما رأيت وسمعت وأنا في عالم هذا الغزالي الغريب الذي تكتنف حياته الظنون. ويحوط واقعه الارتياب، وقد يكون من العسير جداً معرفة الأسباب التي أشاعت هذا الغموض، ومهَّدت لهذا الظلام الذي يكتنف حياته»[1]. ويضيف قائلاً: «إني عندما أنفي عن الغزالي صفة الفيلسوف، أؤكد بأنه كان يحنُّ للفلسفة فالقارئ لكتاب «إحياء علوم الدين» يشمُّ منه نفحات رسائل إخوان الصفا وهذا معناه أن الغزالي كان يحنُّ للفلاسفة والمدرسة الإسماعيلية التي درس فيها المبادئ ونال منها «التعليقة» ولكن ماذا عليه أن يفعل وهو في حالة تفرض عليه «التقيّة»؟ وإلّا فليس أمامه إلّا الهلاك»[2].

تعتبر رسالة «المنقذ من الضلال» آخر ما كتبه «الغزالي»، وأودع فيها صفوة تجربته العلمية والعملية، فبعدما يصنف الطالبين إلى أربع فرق: المتكلمون، الباطنية، الفلاسفة، والصوفيّة، ويأتي للحديث عن كل فرقة

---

(1) تامر، عامر: **الغزالي بين الفلسفة والدين**، رياض الريِّس للكتب والنشر، لندن، 1978م، ص 44.

(2) المصدر نفسه، ص 73 ـ 74.

على حدة يبتدئ بالحديث عن علم الكلام، شارحاً طريقته واعتباراته معلقاً بقوله: «. . . لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة، ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور، التي ليست من الأوليات!»[1].

ويثني «الغزالي» بالفلسفة شارحاً طريقتها ومعلقاً بقوله: «فإني رأيتهم أصنافاً، ورأيت علومهم أقساماً، وهم على كثرة أصنافهم، يلزمهم وصمة الكفر، والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه»[2].

ويثلِّث «الغزالي» بالباطنية، موضحاً نهجهم وطريقتهم في المعرفة، ويعلِّق عليهم قائلاً: «فالعجب ممن يتعب طول العمر في طلب العلم، ثم يقتنع بمثل ذلك العلم الركيك المستغيث، ويظن بأنه ظفر بأقصى مقاصد العلوم! فهؤلاء أيضاً جرَّبناهم وسبرنا ظاهرهم وباطنهم، فرجع حاصلهم إلى استدراج العوام، وضعفاء العقول ببيان الحاجة إلى المعلم، ومجادلتهم في إنكار الحاجة إلى التعليم بكلام قوي مفحم»[3].

وأخيراً، يتكلم «الغزالي» عن «الصوفيّة» بقوله: «فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل: **«قوت القلوب»** لأبي طالب المكي، وكتب «الحارث المحاسبي»، و«المتفرقات المأثورة عن «الجنيد»

---

(1) الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال**، دار الأندلس، بيروت، 1981م، ص65.

(2) الغزالي: المصدر نفسه، ص 66.

(3) المصدر نفسه: ص 77.

و«الشبلي» و«أبي يزيد البسطامي» وغيرهم من المشايخ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصّلت ما يمكن أن يحصّل من طريقتهم بالتعلّم والسماع. فظهر لي أنّ أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحدّ الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحاً وشبعان؟ وبين أن تعرّف حدّ السكر، وبين أن تكون سكران!...»[1].
ويضيف قائلاً: «إني علمت يقيناً أن الصوفيّة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق؛ بل لو جُمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيّروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوا بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً»[2].

ومن هنا يشبّه البعض[3] «الغزالي» بالآباء المسيحيين الشرقيين في أمانته للعقيدة الدينية، وصياغته دفاعاً عقليّاً قويّاً عنها. وأخيراً في تصوّفه القائم على إدراكه أن «الدين» يعني: «الحياة مع الله»، لا التنظير حوله. مما يعني أهمية البعد العملي على الجهد النظري عنده.

يشرح «الغزالي» وجهة نظره للعلوم بشكل عام، والقرآن بشكل خاص، في الباب الرابع من «**إحياء علوم الدين**» إذ يقول: «وبالجملة فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله عز وجل وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن إشارة إلى

(1) الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال**، دار الأندلس، بيروت، 1981م، ص 78.
(2) المصدر نفسه، ص 82.
(3) انظر: صعب، أديب: (مصدر سابق)، ص 54.

مجامعها والمقامات في التعمق في تفصيله راجع إلى فهم القرآن، ومجرد ظاهره التفسير لا يشير إلى ذلك، بل كل أشكل فيه على النظار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات، وفي القرآن له رموز ودلالات عليه يختص أهل الفهم بدركها»[1].

وفي كتاب له باسم «**جواهر القرآن ودرره**» يعتبر تفسير القرآن بالظاهر من علوم القشور والصدف، ويدعو إلى التعمق في القرآن للبلوغ إلى عمقه ومراميه، يقول: «فاعلم أن لهذه الحقائق التي أشرنا إليها أسراراً وجواهر، ولها أصداف، والصدف أول ما يظهر، ثم يقف بعض الواصلين إلى الصدف على الصدف، وبعضهم يفتق الصدف ويطالع الدر، فكذلك صدف جواهر القرآن وكسوته اللغة العربية. . .فتتقاضى للتفسير الظاهر، وهو العلم الخامس، فهذه علوم الصدف والقشر»[2]. ويظهر من هذه العبارة وغيرها من العبارات التي يرددها «الغزالي» كثيراً في كتبه، أنه يؤمن إيماناً راسخاً بأهمية «التأويل» كمنهج لفهم مرامي القرآن الكريم ومقاصده. غير أنّ المنحى العملي الذي اختاره في آخر حياته، جعل منه ناسكاً وممارساً لطقوس الصوفيّة ولعاداتهم العملية واقترب وجدانيّاً من سلوكهم في الحياة ومسلكهم في المعاش. وهو ما خفف من الوهج الذي كان للغزالي في البعد النظري من المعارف والعلوم الإسلاميّة، حيث إنّه اختار لنفسه الطور الصوفيّ الذي لا يعتني بالأبحاث النظريّة بقدر ما يهمه السلوك والواقع العملي للفرد المسلم.

---

(1) الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص289.

(2) الغزالي، أبو حامد: **جواهر القرآن ودرره**، دار الجيل ـ دار الآفاق الجديدة، بيروت 1988م، ص18.

المبحث السابع
العقل الفلسفي

المطلب الأول: المقصود بالتفسير الفلسفي

ما هو المنهج الفلسفي؟ وهل يمكن الالتزام به في مجال التفسير؟

قبل الإجابة على السؤالين ينبغي أن نذكر أن الفلسفة تقلبت بين مدلولات تاريخية مختلفة، ولم يحصل اتفاق في يوم من الأيام على مفهوم الفلسفة، ودائرتها سواء بين الفلاسفة أنفسهم أو بين الباحثين في الشأن الفلسفي. ففي حين يحدد «هورك هايمر» الفلسفة: «باعتبارها المحاولة المنهجيّة والجادة لإدخال العقل في العالم»[1]، فإنّ فيلسوفاً كـ«كانط» يسعى لتحديدها عبر صياغة الأسئلة التالية[2]:

أ ـ ماذا أستطيع أن أعرف؟ (ما ورائيات).

ب ـ ماذا يجب أن أفعل؟ (أخلاق).

جـ ـ بماذا آمل؟ (دين).

هـ ـ ما هو الإنسان؟ (أنثروبولوجيا).

وتعتبر هذه المجالات المعرفيّة الأربعة داخلة ضمن الفلسفة. وفي التحديد الحديث للفلسفة فإنها تعني المنطق ومنهجيات العلوم. وفي مطلق الأحوال فإن المنهج الفلسفي يعتمد على النقد الحر وليس له التزامات مسبقة تجاه فكر أو رؤية أو معرفة، دينية كانت أم دنيوية. هذه

---

(1) كوزمان، بيتر ورفيقيه: الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت 2001م، ص 11.

(2) المصدر نفسه.

الخصوصية في المنهج الفلسفي حوّلتها إلى منهج دون هوية مسبقة، وإذا أصبح المنهج صاحب هوية خاصة به يخرج من كونه فلسفة ويلحق بالحقل المعرفي المستخدم فيه.

من هنا، يأتي الجواب عن السؤال الثاني: (هل يمكن الالتزام بالمنهج الفلسفي في مجال الدرس القرآنيّ؟) بـ«لا ونعم».

الجواب بالسلب **أولاً**، باعتبار أن البحث الفلسفي حول النصوص القرآنيّة يعني جعل العقل الفلسفي الحر مرجعاً نهائيّاً في التفسير، الحكم والتقييم، وهو دعوة إلى إلغاء النص القرآنيّ ونفي كونه مرجعاً نهائيّاً في التفسير، الحكم والتقييم. ولا يمكن تصور حل وسط يحافظ على المرجعيتين معاً وذلك باعتبار أن كلامنا عن المرجعية الأخيرة وبِمَ يحدد الموقف الأخير؟ هل الموقف الأخير نحدده بالتفسير الفلسفي أم بالتفسير القرآنيّ؟ وهو متنازع عليه بين هاتين المرجعيتين. وكل مرجعية من المرجعيتين ترفض الدور الثانوي والتخلي عن موقعها الأول. الفلسفة ترفض التخلي عن المرجعية الأخيرة في التفسير باعتبار أن الفلسفة قوامها بعملها التفسيري الكلي والفلسفة بعكس العلوم لا تتضمن حقائق خاصة بها بحيث لو سلبت منها دورها التفسيري العام للكون والحياة والإنسان أنه بمقدورها أن تحتفظ بكيانها من خلال حقائقها الخاصة بها، إنها ليست كالعلوم حيث يمكن استعارة حقائقها ضمن توليفة منهجيّة أخرى وتفسير معطياتها المعرفيّة من خلال مرجعية أخرى. الفلسفة ينتهي وجودها بانتهاء دورها التفسيري العام، لا حقائق للفلسفة حتى تستمر بها إنها تفسير لا غير.

وأما القرآن فهو بدوره يرفض أن يكون له عدا المرجعية النهائية لأنه

بحسب تعريفه لنفسه: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ﴾[1]، وأيضاً: ﴿. . . إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾[2]. وعليه، فلا يمكن للقرآن وهو كتاب له القيمومة على غيره أن يقبل بقيمومة غيره على نفسه. ومن هنا لا مجال للتفسير الفلسفي بالمعنى الذي سبق في مجال الدرس القرآنيّ.

وثانياً، الجواب بالإيجاب وذلك لوجود تفسيرات من وحي الفلسفة في مجال الدرس القرآنيّ. إذن كيف يمكن أن نحل مشكلة المرجعية في تلك التفسيرات؟ الحقيقة أنّ ما نرى من تفسيرات من وحي الفلسفة هو من باب إدخال أبحاث فلسفية في مجال الدرس القرآنيّ وليس تفسيراً للقرآن بمرجعية فلسفية، والفرق كبير بين الاثنين! فلا يوجد تفسير فلسفي للقرآن وإنما هناك مباحث فلسفية في مجال التفسير القرآنيّ. فما نقرأ من تفاسير فلسفية أو نسمع عن وجود تفسيرات فلسفية للقرآن ليس إلّا حشداً من الأبحاث الفلسفية في مجال التفسير. وتلك الأبحاث عموماً غير نافعة في مجال الدرس القرآنيّ ودورها تشويش أكثر من أن يكون توضيحاً. النافع من الفلسفة في مجال الدرس القرآنيّ هو معرفة كيفية صياغة سؤال فلسفي ناجح وطرحه على القرآن بحثاً عن جواب من القرآن لا من الفلسفة.

المطلب الثاني: التفسير الفلسفي

التفسير الفلسفي الإسلاميّ تفسير يسعى أن يوفق بين العقل والوحي، وبين المعطى العقلي الحر والمعطى الديني المقيد بالشرع. وبهذه الصورة، فإن الوحي في الإسلام لا يقف مقابل العقل، ولا

---

(1) سورة الطارق: الآية 13.

(2) سورة الأنعام: الآية 57.

النظري مقابل الوضعي، ولا الفهم مقابل الاعتقاد، ولا التعليل مقابل الغيب، ولا العلم مقابل التجربة المعاشة، ولا التسويغ مقابل اللاعقلاني، كما لا يتعارض الموقف النقدي مع الموقف العقائدي بحسب فلاسفة المسلمين. وإنّما تجتمع كل هذه المعطيات والمواقف لتصوغ رؤية متكاملة ـ متقاطعة ومتراصة من دون تعارض واصطدام، ومن هنا فلا يأتي سؤال استحالة أن تكون الفلسفة فلسفة وهي إسلاميّة[1]! لأن الفكر الإسلاميّ، يعتمد على العقل بأصوله ومقوماته ومبادئه وأولياته وأساليبه المنطقيّة. وأما قضية «مركزية الله» أو «مركزية الإنسان» فلا علاقة لها بالعقل، بقدر ما لها صلة بالمجتمع، ولا نستطيع أن نربط الإنسانوية كمذهب بالعقل وأساليبه المنطقيّة قبل أن نبحث عن جذوره في الواقع الاجتماعي وتداعياته النظريّة[2].

وانطلاقاً من هذه الرؤية التوليفية بين الوحي والعقل تكوّن الفكر الفلسفي الإسلاميّ، وهذا الفكر قد يكون ملتزماً في ميله إلى ميدان الكلام أكثر من الفلسفة وقد يكون فلسفيّاً أكثر من أن يكون كلاميّاً، ولكن يبقى فكراً فلسفيّاً إسلاميّاً مركباً، تشكِّل المبادئ الإسلاميّة جزءاً مفصليّاً من بنائه التركيبي.

ثم من خصائص الفكر الفلسفي في مجال التفسير أنه يساعد عملية التفسير من خلال رفدها بمجموعة من الأسئلة والتساؤلات الأفقية والعمودية ذات صبغة فلسفية، غير أنها في جوهرها أسئلة أعم تنشأ من

(1) إشارة إلى مقولة «بولس الخوري»، في: في فلسفة الدين، دار الهادي، بيروت، 2002م، ص 22.

(2) إشارة إلى مقولة «بولس الخوري»، أيضاً في المصدر نفسه، ص 23.

أرضيّة فلسفية، ولكنها تجد أجوبتها في قراءة جدلية للنص القرآنيّ، المفسّر لا ينبغي أن يتحرج من السؤال ومنشأه، بل ينبغي أن يمعن في المعالجة كي تكون الأجوبة من خلال القرآن ونظرته المبدئية إلى قضايا الحياة والإنسان. هنا ليس من المهم التفكير فيما يعالجه المفسّر من موضوعات بقدر ما هو المهم التفكير بماذا يعالج المفسّر المسائل التي يواجهها. الفلسفة لا تستطيع أن تكون مرجعاً في المعالجة القرآنيّة غير أنّ القضايا الفلسفية من شأنها أن تعالج قرآنيّاً، بل من المهام الأساسيّة للتفسير أولاً وقبل كل شيء، الخوض في القضايا العامّة ذات جذور ودلالات فلسفية وعامّة ومن ثم التعرض للقضايا التفصيلية التي هي أساساً تجد أجوبتها من خلال العمل التطبيقي لتلك المعالجات العامّة.

المفسّرون ذوو الاتجاه الفلسفي

11 ـ الفارابي (870 ـ 950م)، نموذجاً

يعتبر «أبو نصر الفارابي» الملقب بـ«المعلم الثاني» من أعظم فلاسفة المسلمين، وشارحاً لأرسطو، حيث كتب شروحاً على كتبه التالية: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، والتحليلات الثانية، المغالطة، الخطابة، الشعر، أخلاق نيقوماخوس، السماء والعالم، والآثار العلوية. غير أنه مضافاً إلى ذلك كان مؤسساً لمنهجٍ فلسفي جديد يعتمد على الدمج بين المعطى «بالوحي» والمنتج «بالعقل». كان يرى وحدة الحقيقة ومن هنا اهتم بمسألة التوفيق بين «الحكمة» (الفلسفة)، والشريعة (الدين).

يفسِّر «الفارابي» الشريعة على ضوء الحكمة ولا يعترف بالثنائية بينهما. والسعادة الإنسانيّة التي تشكّل موضوعاً أساسيّاً لديه ترتبط

بالفلسفة حسب «الفارابي» وذلك باعتبار أنَّ «السعادة إنّما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة فنّية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا فنية بصناعة الفلسفة، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة. ولمّا كان الجميل صنفين: صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، وهذه تسمّى «النظريّة». والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمّى «الفلسفة العملية» و«الفلسفة المدنية».

و«الفلسفة النظريّة» تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم: أحدها علم التعاليم، والثاني العلم الطبيعي، والثالث علم ما بعد الطبيعيات. وكل واحدة من هذه العلوم الثلاثة تشتمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط.

و«الفلسفة المدنية» صنفان: «**أحدهما** يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها. وبها تصير الأشياء الجميلة فنية... تسمّى «الصناعة الخلقية». **والثاني**، يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المُدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وهذه تسمّى «الفلسفة السياسية». فهذه جلّ أجزاء صناعة الفلسفة»[1].

تتضمن الكتب الثلاثة التالية الآراء السياسية للفارابي: «**آراء أهل المدينة الفاضلة**»، و«**تحصيل السعادة**»، و«**السياسة المدنية**»، مضافاً إلى مقالات أخرى له. ويظهر من خلال «نصوص الفارابي» أنه ينظر إلى

---

(1) الفارابي، أبو نصر: التنبيه على سبيل السعادة، نقلاً عن: عبد الرزاق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 49 ـ 53.

«الفلسفة النظريّة» كونها سنداً وعوناً للفلسفة العملية، مضافاً إلى أنّ الفارابي يعتبر الانخراط في العمل السياسي ملهماً للوحي الرباني وموجباً التسديد للرئيس الفاضل الحكيم: «فإنَّ الرئيس الفاضل إنّما تكون مهنته ملكيّة مقرونة بوحي من الله، وإنّما يقدّر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي، وذلك بأحد وجهين أو بكليهما: أحدهما، أن توحي إليه هذه كلها مقدّرة. والثاني، أن يقدّرها بالقوة التي استفادها عن الوحي والموحى تعالى، تكشف له بها الشرائط التي بها يقدَّر الآراء والأفعال الفاضلة، أن يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني»[1].

ويضيف «الفارابي» شارحاً التسديدات الإلهية للرئيس الأول، قائلاً: «ثم يرتقي من تلك المرتبة إلى رتبة مدبِّر ملك المدينة الفاضلة والرئيس الأوَّل من الروحانيين وهو الذي جعل الروح الأمين، وهو الذي به يوحي الله تعالى إلى الرئيس الأوَّل للمدينة»[2].

ويُفسِّر «الوحي» بقوله: «والوحي لوح من مراد المَلَك للروح الإنسانيّة بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقي، فإن الكلام إنما يُراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطِب في باطن المخاطَب ليصير مثله، فإذا عجز المخاطِب عن مس باطن المخاطَب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه، اتخذ فيما بين الباطنين سفيراً من الظاهرين، فتكلم بالصوت أو كتب أو أشار.

وإذا كان المخاطَب لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع

(1) الفارابي، أبو نصر: **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، (د.ت.)، ص 44.

(2) (المصدر نفسه)، ص 64.

الشمس على الماء الصافي فانتقش منه، لكن المنتقش في الروح من شأنه أن يسيح إلى الحسن الباطن إذا كان قويّاً، فينطبع في القوة المذكورة فيُشاهَد، فيكون الموحى إليه يتصل بالمَلَك باطنه، ويتلقى وحيه الكلّي بباطنه».

ومن الأمثلة على المنحى الفلسفي لتفسير «الفارابي» تفسيره للآية الكريمة: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[1] تفسيراً فلسفيّاً مبنيّاً على القول بِقدَم العالَم فيقول: إنه «الأول من جهة أنه منه ويصدر عنه كل موجود لغيره، وهو أول من جهة أنه بالوجود لغاية قُربه منه، وأول من جهة أنَّه كان زمانيّاً يُنسب إليه بكون، فقد وُجِدَ زمان لم يوجد معه ذلك الشيء، ووُجِدَ إذ وُجِدَ معه لا فيه. هو أول، لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولاً أثره، وثانياً قبوله لا بالزمان. هو الآخر، لأن الأشياء إذا لوحظت ونُسِبَتْ إليه أسبابها ومباديها وقف عنده المنسوب، فهو آخر لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب، فالغاية مثل السعادة في قولك: لِمَ شربت الماء؟ فتقول: لتغيير المزاج، فيقال: ولِمَ أردت أن يتغير المزاج؟ فتقول: للصحة، فيقال: لِمَ طلبت الصحة؟ فتقول: للسعادة والخير، ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يُجاب عنه، لأن السعادة والخير تُطلب لذاته لا لغيره.. فهو المعشوق الأوليّ، فلذلك هو آخر كل غاية، أول في الفكرة آخر في الحصول، هو آخر من جهة أن كل زمان يتأخر عنه، ولا يوجد زمان متأخر عن الحق»[2].

(1) سورة الحديد: الآية 3.

(2) الفارابي: **فصوص الحكم**، نقلاً عن: **التفسير والمفسرون للذهبي**، عند البحث عن تفسير الفلاسفة.

وكذلك يشرح الظاهر والباطن الوارد في قوله تعالى: ﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[1] شرحاً فلسفياً فيقول: «لا وجود أكمل من وجوده، فلا خفاء فيه من نقص الوجود، فهو في ذاته ظاهر، ولشدة ظهوره باطن، وبه يظهر كل ظاهر كالشمس تُظهر كل خفي وتستبطن لا عن خفاء». وهو واضح في استخدامه للمنهج الفلسفي لمعالجة الآيات القرآنيّة، ولتبيين المراد منها وفقاً للمصطلحات الفلسفية ورؤيتها إلى الأمور.

كما يشرح هذه الجملة مرة أخرى فيقول: «هو باطن لأنه شديد الظهور، غلب ظهوره على الإدراك فخفي، وهو ظاهر من حيث إنّ الآثار تُنسب إلى صفاته، وتجب عن ذاته فتصدق بها».

ويظهر من هذه النصوص وغيرها أن «الفارابي» مثله مثل «جابر ابن حيان» لا يميِّز بين «ما هو ديني» و«ما هو دنيوي»، ولا بين «ما هو عقلي»، و«ما هو نقليّ». بل ينظر إلى كل هذه القضايا وكأنها أجزاء لحقيقة واحدة يكمِّل بعضها بعضاً. ويكوّن هو من جميع تلك القضايا والاعتبارات نظرة توليفية ـ مركبة تعبِّر عن وجهة نظر «الفارابي» إلى الدين والدنيا وإلى الشريعة والفلسفة. والتفسير القرآنيّ بدوره يخضع لهذا الفهم التوليفي الذي لا يفصل بين الحقائق بحسب مصادرها وإنما بالنظر إلى مصداقيتها الواقعية.

المفسّرون ذوو الاتجاه الفلسفي

12 ـ ابن سينا (980 ـ 1037)، نموذجاً

يعتبر «علي بن الحسين «المشهور بـ «ابن سينا» فيلسوفاً عبقريّاً بما

(1) سورة الحديد: الآية 3.

تعنيه الكلمة. لقد صرَّح، في أواخر عمره لأحد تلامذته المقربين وهو «أبو عبيد الجوزجاني» أنه لم يتعلم طوال عمره أكثر مما كان يعلم، وعمره ثمانية عشر عاماً[1].

من أهم كتبه الفلسفية «كتاب الشفاء» الذي يعتبر موسوعة فلسفية مشائية، ومن روائع كتبه أيضاً «الإشارات والتنبيهات» مضافاً إلى كتب أخرى وهي عديدة.

إن التقسيم الثلاثي للوجود إلى الممكن والواجب والممتنع، وما له من صلة بمبحثي الوجود والماهية يعتبر من إبداعات ابن سينا الفلسفية[2].

إنَّ النظرة الكونيّة التي صاغها «ابن سينا»، بُنِيَتْ على قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد»، وتعتمد على أطروحة «أفلوطين» في الوجود المتوالي والتسلسلي للملائكة. ويعبِّر «ابن سينا» عن الموجود الأوَّل بـ«العقل الأوَّل»[3].

يسعى «ابن سينا» إلى إثبات ضرورة «الوحي» عن طريق «مراتب العقل»، سيّما «العقل المستفاد»، ويعتبر أن الصلة بين «العقل المستفاد» و«العقل الفعَّال»، تؤدي إلى «البصيرة النبوية»[4]. يؤمن «ابن سينا» بمراتب العقل ويرى «العقل القدسي» أعلى مراتب العقل الإنسانيّة،

---

(1) نصر، د. حسين: سه حكيم مسلمان (**ثلاثة حكماء مسلمين**)، ترجمة: أحمد آرام، شركت سهامى كتابهاي جيبي، طهران، ط5، 1994م، ص 23.

(2) المصدر نفسه: ص 30.

(3) المصدر نفسه: ص 33.

(4) انظر: خسرو بناه، عبد الحسين: **توقعات الإنسان من الدين** (بالفارسية)، مؤسسة فرهنگي دانش وانديشه معاصر، طهران، ط1، 2003م، ص 325.

ويعرف «العقل المستفاد» قائلاً: «أما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال... فحينئذ يجوز أن يتصل بالعقل الفعّال تمام الاتصال... فجائز إذن أن يقع الإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، وهذا ممّا يتفاوت بالكمِّ والكيف، أمّا في الكمِّ فلأنَّ بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى، وأمّا في الكيف فلأنَّ بعض الناس أسرع زمان حدس، ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوب أو أكثره، وإلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره، فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء ولشدة الاتصال بالمبادئ العقليّة إلى أنْ يشتغل حاسّاً أعنى قبولاً لها من العقل الفعّال في كل شيء. وترتسم فيه الصورة التي في العقل الفعّال، إما دفعة، وإمّا قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليديّاً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإنَّ التقليديات في الأمور التي إنّما تعرف بأسبابها، ليست يقينيّة ـ عقليّة. وهذا ضرب من النبوّة، بل أعلى قوى النبوّة، والأولى أن تسمّى هذه القوى، «قوة قدسية»، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانيّة»[1].

وهذا النصّ الطويل نسبيّاً الذي نقلناه عن «ابن سينا» يكشف عن جهد تنظيري واسع يسعى من خلاله الإثبات العقلاني للنبوة والآثار التي تترتب على هذه المرتبة. كما يبين مدى اعتماده على استعارة

(1) ابن سينا، الشفاء: كتاب النفس، المقالة الخامسة، الفصل السادس، طبعة المكتبة المرعشية، قم، 1405هـ، ص220.

المصطلحات المعتمدة عند الفلاسفة اليونان، ومن جانب آخر وانطلاقاً من المصدر الإشراقي الذي يعتمد عليه «ابن سينا» في بعض رسائله، نجده يكتب حول الحبّ وصلته بالله والوجود قائلاً: «إنَّ الوجود المتعالي الذي لا يمكن الإحاطة به، نظراً إلى أنَّه غاية للخير، فغاية للمحبوبية أيضاً، وغايته في الحبّ عين غايته في المحبوبية. أعني بذلك الذات القدسية للباري تعالى؛ حيث إنّ الخير يحبُّ الخير، وهذا الحب يتم بالوصال إليه، وبما أنَّ الخير الأول هو مدرس لذاته بالفعل، فحبّه بالنسبة إليه هو الحبّ الكامل والتام؛ وحيث إنّه لا تمايز بين الذات والصفات فيه تعالى فإن العشق يظهر في الذات والوجود معاً في الخير المحض»[1].

وهذا النص يكشف عن النزعة الباطنية والفلسفة الإشراقية لدى «ابن سينا، وقد أورد في مقدمته على «منطق المشرقيين»[2]، أن ما كتبه في «الشفاء» و«النجاة» هي كتابات سطحية كتبت للعوام. وأما كتابه الأخير، فيريده للخواص، ولذلك سماه بـ«علم الخواص»[3]. وهو يكشف عن التوجّه الإشراقي الذي كان يسيطر على «ابن سينا» في أواخر عمره، وقد تأثر منه فيما بعد الإشراقي الشهير «شهاب الدين السهروردي» في رسائله ومعالجاته النظريّة.

وحول ضرورة النبي، وصلته بالناس وبالمجتمع يورد «ابن سينا»

(1) ابن سينا: رسالة في العشق، من مجموعة «Von Mehren»، ج3، ص5. نقلاً عن: نصر، د. حسين: المصدر نفسه، ص 48.
(2) وقد فقد هذا الكتاب ولم يبقَ منه إلّا المقدّمة.
(3) نصر، د. حسين، المصدر نفسه، ص 50.

قائلاً: «فواجب إذن أن يوجد نبي وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميَّز به منهم فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها. وهذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسنّ للناس في أمورهم سنناً بإذن الله ـ تعالى ـ وأمره، ووحيه، وإنزاله الروح المقدّس عليه. ويكون بالأصل الأول في ما يسنّه تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً وأنّه عالم بالسرّ والعلانية، وأنَّ من حقّه أن يطاع أمره، فإنّه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنّه قد أعدَّ لمن أطاعه المعاد المُسعِد، ولمن عصاه المعاد المسقي.. ولا ينبغي أن يشغلهم بشيء من معرفة الله ـ تعالى ـ فوق معرفة أنّه واحد حق لا شبيه له... وإنّما يمكن للقليل منهم أن يتصوروا حقيقة التوحيد والتنزيه، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذه الوجوه، ويقعوا في تنازع..»[1].

والتأمل في هذا النص يكشف عن النظرة الكونيّة الكلاميّة التي تحكم رؤية «ابن سينا» للدّين ودوره في الحياة الإنسانيّة، حيث يتحدث عن الوجوب العقلي لبعثة الأنبياء، انطلاقاً من الضرورة المجتمعيّة كما تتطلب هذه النظرة لزوم تقييد الأنبياء بالخطوات العملية رسمت لهم الشرائع السماوية، انطلاقاً من أهمية المعرفة بالله، ومركزية الفكر التوحيدي في تصور «ابن سينا». وهذه النظرة إلى الدين، تستدعي حسب «ابن سينا» أن لا يترك الناس من دون سلطة تنفيذية بل يلزم وجود تلك السلطة في المجتمع لرفع الظلم وحكومة العدل[2].

(1) ابن سينا: **الشفاء، الإلهيات**، المكتبة المرعشية، قم، 1405هـ، ص 442 ـ 443.

(2) انظر: المصدر نفسه، المقالة العاشرة، الفصل الثاني والثالث.

ومن النماذج لتفسيره الفلسفي لنصوص القرآن شرحه لقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾[1]؛ إذ يرى «العرش» بأنه الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، ويفسِّر «الملائكة الثمانية» التي تحمل العرش بأنها الأفلاك الثمانية التي تحت الفلك التاسع. وهو يقوم بشرح ذلك بعبارة فلسفية خالصة واستعارات جلية لمفاهيمها ورؤيتها بهدف الفهم المركب للنص القرآنيّ ومفاهيمه، قائلا:

«وأما ما بلَّغ النبي (ص) عن ربه ـ عَزَّ وجَلَّ ـ من قوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾، «فنقول: إن الكلام المستفيض في استواء الله ـ تعالى ـ على العرش من أوضاعه: أن العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية، وتدَّعي المشبهة من المتشرعين أن الله ـ تعالى ـ على العرش لا على سبيل حلول. هذا، وأما في كلامهم الفلسفي فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، ويذكرون أن الله ـ تعالى ـ هناك، وعليه لا على حلول، كما بيَّن «أرسطو» في آخر كتاب سماع الكيان. والحكماء المتشرعون أجمعوا على أن المعنَّي بالعرش هو هذا الجُرْم. هذا.. وقد قالوا: إن الفلك يتحرك بالنفس، لأن الحركات إمّا ذاتية وإمّا غير ذاتية. والذاتية إمّا طبيعية، وإمّا نفسية، ثم بيَّنوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعَّال، ثم بيَّنوا أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر، وقد ذاع في الشرعيان أن الملائكة أحياء قطعاً، لا يموتون كالإنسان الذي يموت، فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق غير الميت يسمى مَلَكاً، فالأفلاك تُسمى ملائكة. فإذا تقدم هذه المقدمات وضح أن العرش محمول على وجهين: حمل

---

(1) سورة الحاقة: الآية 17.

بَشريّ، وهو أوليّ باسم الحمل كالحجر المحمول على ظهر الإنسان، وحمل طبيعي كقولنا: الماء محمول على الأرض، والنار على الهواء. والمعنى هنا الحمل الطبيعي لا الأول. وقوله: يومئذ، والساعة، والقيامة، فالمراد بها ما ذكره الشارع: أن مَن مات قامت قيامته.

كذلك نجد «ابن سينا» يُفسِّر الجنَّة والنار والصراط تفسيراً فلسفيّاً بعيداً عن المأثور وما هو الثابت في السنّة، فيقسم العوالم إلى ثلاثة أقسام: عالَم حِسِّي، وعالَم خيالي وهمي، وعالَم عقلي، والعالَم العقلي عنده هو الجنَّة، والعالَم الخيالي هو النار، والعالَم الحِسِّي هو عالَم القبور.

أمّا الصراط فيقول في شرحه: «اعلم أن العقل يحتاج في تصور أكثر الكليات إلى استقراء الجزئيات، فلا محالة أنها تحتاج إلى الحس الظاهر، فتعلم أنه يأخذ من الحس الظاهر إلى الخيال إلى الوهم، وهذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب حتى يبلغ ذاته العقل، فهو إذن يرى كيف أنَّ الحد صراطٌ وصراط دقيق صعب حتى يبلغ ذاته العقل، فهو إذن يرى كيف أنَّ الحدَّ صراطٌ وطريقٌ في عالَم الجحيم، فإن جاوزه بلغ عالَم العقل، فإن وقف فيه وتخيل الوهم عقلاً، وما يشير إليه حقّاً، فقد وقف على الجحيم، وسكن في جهنم، وهلك وخسر خسراناً مبيناً». وتفوح من هذا التفسير رائحة التأويل الفلسفي.

كذلك يُفسِّر «ابن سينا» قوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ تفسيراً فلسفيّاً بعيداً عن أهداف القرآن، فيقرر أنّ النفس الحيوانية هي الباقية الدائمة في جهنم، وهى منقسمة إلى قسمين: إدراكية، وعملية. والعملية: شوقية، وغضبية، والعلمية: هي تصورات الخيال المحسوسات بالحواس

الظاهرة، وتلك المحسوسات ستة عشر، والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكماً غير واجب واحدة ـ ذاتيان، وستة عشر، وواحدة تسعة عشر.

ثم يبحث عن الجنة والنار وما يعني بهما القرآن الكريم من منظور فلسفي: «وأما قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً﴾؛ فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة غير المحسوسة ملائكة».

وهذا كما يبدو تفسير فلسفي يعتمد على الخلفية الفلسفية لـ«ابن سينا» وأمثاله من الفلاسفة المسلمين.

ويُفسِّر «ابن سينا» قوله ـ تعالى ـ كسائر تفسيراته: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[1] تفسيراً نظرياً فلسفياً خالصاً، فيقول شارحاً المعنى:

إن: «النور اسم مشترك لمعنيين: ذاتيّ ومستعار، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكرها «أرسطاطاليس»، والمستعار على وجهين: إما الخير، وإما السبب الموصل إلى الخير، والمعنى ههنا هو القسم المستعار بكلى في قسميه... أعني أن الله ـ تعالى ـ خير بذاته وهو سبب لكل خير، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ عبارة عن الكل، وقوله: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ﴾ فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة، لأن المشكاة متقاربة

(1) سورة النور: الآية 35.

الجدران جيدة التهييء للاستضاءة، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد، والضوء أكثر. وكما أنّ العقل بالفعل مشبه بالنور، كذلك قابله مشبه يقابله وهو المشف، وأفضل المشفات الهواء، وأفضل الأهوية هو المشكاة، فالمرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور، والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، لأن النور كما هو كمال للمشف كما حدّ به الفلاسفة ومُخرِج له من القوة إلى الفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني، كنسبة المصباح إلى المشكاة. وقوله: ﴿فِي زُجَاجَةٍ﴾ لما كان بين العقل الهيولاني، والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح، فهو الذي لا يصل فى العيان المصباح إلى المشف إلّا بتوسط وهو المسرجة، ويخرج من المسارج الزجاجة لأنها من المشفات القوابل للضوء. ثم قال بعد ذلك: ﴿كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ ليجعلها الزجاج الصافي المشف، لا الزجاج الذي لا يستشف، فليس شيء من المتلونات يستشف، ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ يعني به القوة الفكرية التي هي موضوعي ومادة للأفعال العقليّة، كما أنّ الدهن موضوع ومادة للسراج» وكل هذه التصورات ذات جذور فلسفية.

ويرى أنّ قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾[1] إشارة إلى القوة النباتية: فإن النباتية موكلة بتدبير البدن ونشوئه ونموه، والبدن عقد حصلت من عقد، بين العناصر الأربعة المختلفة المتنازعة إلى الانفكاك، لكنها من شدة انفعال بعضها عن بعض صارت بدناً حيوانياً.

(1) سورة الفلق: الآية 4.

والنفاثات فيها هي القوى النباتية، فإن النفث سبب لأن يصير جوهر الشيء زائداً في المقدار من جميع جهاته أي الطول والعرض والعمق. وهذه القوى هي التي تؤثر في زيادة الجسم المتغذي والنامي من جميع الجهات المذكورة»[1].

إن مسعى «ابن سينا» في الإثبات العقلي للوحي كما سبق بيانه وتفسيره للآيات السابقة يكشف عن المنهج الذي يتعاطى به مع القرآن الكريم. فإن منهجه عقلاني إلى أبعد الحدود، ومطعّم بالمفاهيم الفلسفية الواضحة، التي هي بدورها مستقاة من مصادر عقليّة، ومستعارة عموماً من التراث اليوناني. العقل من منظور «ابن سينا»، ومن منظور غيره من الفلاسفة المسلمين ضرورة لا مفرَّ منها في التعاطي مع الوحي ومع النص المنتج بالوحي، وذلك ليس بسبب أهمية الإدراك العقلاني للدين فحسب، بل أيضاً بسبب أنهما مصدران متكافئان بحسب هؤلاء، ويكشف أحدهما عن الآخر ويدل أحدهما على الآخر، والتعارض الذي يتراءى بينهما في بعض الموارد والمسائل سببه سوء التفاهم الذي يرجع إلى الذات الباحثة وليس مصدره التعارض الحقيقي بين المعطيَين العقلي والنقليّ.

المفسّرون ذوو الاتجاه الفلسفي

13 ـ ابن رشد (1126 ـ 1198م)، نموذجاً

يعدّ «أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد»، أحد أقطاب الفكر الفلسفي الإسلاميّ، والداعي إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة من

---

(1) انظر الذهبي: التفسير والمفسرون، التفسير الفلسفي.

خلال كتابه الشهير «**فصل المقال**»: حيث يقول: «فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»[1]. وذلك وفق مسلكه في وحدة الحقيقة، واعتباره الحكمة والشريعة طريقتين للوصول إلى الحقيقة، من دون وجود تعارض واقعي بينهما. وذلك انطلاقاً من أنّ «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[2] بحسب «ابن رشد».

يعتقد «ابن رشد» أن كلَّ نبي حكيم، ولكن ليس كل حكيم نبيّاً. كما أنّ كل شريعة موحاة هي شريعة عقلانية حكماً. ولكن إذا استطعنا أن نقبل بشريعة عقلانية محضة، فإنها بطبيعة الحال أكثر نقصاناً من الشريعة التي تستند إلى العقل والوحي معاً[3].

إن المنهج التأويلي الذي اعتمده «ابن رشد» في مجال قراءة الدين والشريعة أدى به إلى رفع التنافي الظاهري بين آراء الحكماء وأحكام الشريعة، نظراً إلى الاختلاف القائم بين ظاهر الدين وباطنه، كما أذعن باختلاف الناس في كيفية التعاطي مع مرجعية الدين[4]، والذي يؤدّي بدوره إلى بروز الاختلاف الظاهري في فهم الدين واستنباط مبادئه ومبانيه. يقول «ابن رشد»: «ونحن نقطع قطعاً أنّ كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما

---

(1) ابن رشد: **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص 44.

(3) انظر: ابن رشد: **تهافت التهافت**، دار الفكر اللبناني، 1993م، ص 583 ـ 584.

(4) انظر: ابن رشد: المصدر نفسه، 1961م، ص 36.

أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرَّبه، وقصد الجمع بين المنقول والمعقول»[1].

يميِّز «ابن رشد» بين نوعين من الفهم للدين: فهم العوام القاصر على إدراك ظواهر الدين والفهم السطحي له، وفهم الخواصّ، الضارب في جوهر الدين وعمقه، والذي لا يتيسر حسب «ابن رشد» من دون التوسل بالتأويل[2]، مبيناً آفاق التأويل من خلال بيان الأصناف الخمسة من المعاني الموجودة في الشريعة[3].

ففي حين «أن ابن رشد أراد أن يخترق السدود الحديدية التي كان يقيمها التعصب الديني بين الملل المختلفة ليصل إلى صعيد يلتقي فيه كل أبناء البشر، ألاَ وهو صعيد العقل والعقلانية»[4]. فإنّه عانى الأمرَّين وسط بيئة منغلقة دينيّاً، ومتدنية فكراً ورأياً واجتهاداً، فنُفيَ وأحرقت كتبه التي كانت تحتوي على أفكاره وآرائه.

كما أنّ هناك قراءتين لفكره القراءة المغربية والقراءة المشرقية. القراءة التي قدمت لفكر «ابن رشد»، في الغرب القروسطية كانت قراءة منحولة، ففي حين أنّ «الرشدية الإسلاميّة» كانت تنسج لعلاقة متماسكة ومحكمة بين الحكمة والدين أكما أشرنا ـ فإنّ «الرشدية» في نسختها اللاتينية، كانت تدعو إلى الانفصال بين الحكمة والدين انطلاقاً من

---

(1) انظر: ابن رشد: **تهافت التهافت**، دار الفكر اللبناني، 1993م، ص 36.

(2) انظر: ابن رشد: **فصل المقال**، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 26.

(3) انظر: ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة**، المصدر نفسه، ص 205 ـ 207.

(4) زبير، محمد: **ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي**، الندمة، ص41. نقلاً عن: حمادة، د. طراد: **ابن رشد في كتاب فصل المقال**، دار الهادي، بيروت، 2002م، ص 122.

الدعوة إلى ثنائية الحقيقة. كما شكلت هذه القراءة مرجعية فكرية في الدعوة إلى الفصل بين الكنيسة والدولة في الواقع السياسي الغربي[1].

ومما سبق ذكره يظهر أن «ابن رشد» مثله مثل «أبي إسحاق الكندي» ينظر إلى الفكر الديني كـ «ملهم» للفلسفة والفكر العام، ومرجع لصياغة التصوّر عن الكون والحياة في الجانبين النظري والعملي معاً. مما يستدعي أن تؤخذ النصوص الدينية سيّما القرآن الكريم، بمثابة المبادئ العامّة لكل فهم متكامل، عن الكون والحياة والإنسان والقضايا المتصلة بها. ولا يصار إلى الجزم بالنتائج النظريّة إلّا من خلال قراءة متأملة في النص الحاوي لتلك المفاهيم والداعي بالبحث عنه في ظل المعطيات العقليّة التي منحها الباري للإنسان ونسأل عنها في كل جهد معرفي.

المفسّرون ذوو الاتجاه الفلسفي

14 ـ السهروردي (1155 ـ 1191م)، نموذجاً

قام شهاب الدين السهروردي المعروف بـ «شيخ الإشراق»، ببناء صرح فكري مستقل اشتهر فيما بعد بـ«فلسفة الإشراق». يعدّ كتابه «**حكمة الإشراق**» ملحمته الفكرية الكبرى التي تجسّد ذروة العمل التنظيري الإشراقي وهو الذي صرح بأن الكتاب: «قد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلّا في أشهر لموانع الأسفار»[2].

---

(1) انظر: زيناتي، جورج: **ابن رشد والفكر اللاتيني** (مقال)، مجلة الفكر العربي، العدد 81، معهد الاتحاد العربي، بيروت، صيف 1995، ص 19.

(2) السهروردي، شهاب الدين: **حكمة الإشراق**، القسم الثاني، المقالة الخامسة، الخاتمة، وصيَّة المصنف، الفقرة 281، ص258.

يشكّل «النور» جوهر المنظومة الفلسفية للسهروردي، كما أنّ «نور الأنوار» هي مرتبة الذات الإلهية، التي تجسد ذروة النور وأوج كماله، تليه الأنوار المجردة ومن ثم الأنوار العارضة[1].

والمقصود بالنور المجرد هو النور القائم بنفسه، كما أنّ المراد بالنور العارض هو النور الذي مصدره الغير. كما أنّ الظلام ـ حسب السهروردي ـ ينقسم إلى ظلام من نفسه الذي يعبِّر عنه بالغسق، وظلام من غيره المعبَّر عنه بالهيئة.

طبقاً «للسهروردي» فإن المعرفة مصدرها «النور»، كما أنّ الملائكة حفّاظ العالم ووسائل للمعرفة في آن واحد معاً، وللملائكة في منظومة السهروردي مراتب طولية، ومراتب عرضية، ومن خصائص المرتبة الطولية أن المراتب العليا تولِّد المراتب الدنيا، وتبدأ من نور الأعظم، ومن ثم الأنوار القاهرة. والمرتبة العرضية هي أرباب الأنواع أو المثل الأفلاطونية[2].

انطلاقاً من إيمان «السهروردي» بوحدة مصدر المعرفة، فإنه يخلط بين مفاهيم عدة، ولا يرى فيها تناقضاً. ومن هنا فمن يبحث عن الأصالة والتميز والخصوصية، لا يجد ضالته عند «السهروردي»، وأما من يبحث عن رؤية ماكرووية (كلية) ونظريّة شاملة، فلدى «السهروردي» الكثير ليقوله للآخرين، حيث يجمع في فكره المركب تركيبيّاً شديد التعقيد بين عناصر زرادشتية، ومزدكية، وهندوسيّة، وغيرها في جنب الفكر الإسلاميّ ذي المرجع المعرفي القرآني والحديثي.

---

(1) السهروردي، شهاب الدين: **حكمة الإشراق**، القسم الثاني، **فصل في نور الأنوار**، الفقرة 281، ص258.

(2) انظر: نصر، د. حسين: **ثلاثة حكماء مسلمين** (مصدر سابق)، ص 83 ـ 85.

يرى «السهروردي» في أثر له بعنوان **«رسالة في اعتقاد الحكماء»** ضرورة بعثة الأنبياء لتذكير الناس بالمعاد، قائلاً: «إنَّ الأنبياء (ع) مبعوثون بالحق لمصلحة نظام العالم، وليذكرهم الآخرة. فإنّ الناس غافلون عن الآخرة غير منصفين في أحوال الدنيا، فلا بدّ ممن يقنن لهم قانوناً مضبوطاً ولا بدّ وأن يكون هذا الشخص شريف النفس، عالماً على ما لا يقدر غيره في زمانه بشرف نفسه، فإن النفس إذا كانت شريفة وقويت قوتها، تؤثر في هذا العالم، لأنّها تتصل بروح القدس، وتأخذ منه العلوم، فتكتسب منها قوة نورانية، وخاصّية التأثير، كالحديد الحامية إذا جاور النار تكتسب منه هيئة نورانية، وخاصية الإحراق، وقد يحصل هذه الدرجة للأولياء، والأنبياء مخصوصون بمزيد درجة وهو أنّهم مأمورون بإصلاح الخلق وأداء الرسالة دون الأولياء»[1].

يكشف هذا النص عن جانب من البناء النظري الذي يسعى إليه «السهروردي»، وهو ما يتصل برؤيته حول «النفس» حيث يرى أنّ النفس الإنسانية مضافاً إلى امتلاكها لقوى النفس النباتية والقوة الحركية التي تتصف بها النفس الحيوانية، فإنها تملك قوىً حسيّة خمساً، وقوى باطنية خمساً هي: الحسّ المشترك، والقوة المتصورة، والقوة المدركة، والقوة المتخيلة، والقوة الذاكرة، وتمثّل القوة الناطقة التاج على رأس تلك القوى بحسب «السهروردي». والوليّ والنبيّ عنده يتصفان بدرجة أعلى من النفس، ويستطيعان أن يبلغا مراتب لا يمكن للإنسان العادي الوصول إليها.

---

(1) السهروردي، شهاب الدين: **رسالة في اعتقاد الحكماء**، من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1993م، ج2، ص 270 ـ 271.

وعليه، فإن النصوص الواصلة من خلال النبي تعتبر أعمق دلالة وأوسع نظراً وأدق معالجة لقضايا الإنسان؛ مما يستدعي جعلها مصدراً لكل جهد نظري يراد من خلالها معالجة تلك القضايا والتأمل والنظر فيها. كما أنّ النظر في طبيعة الإنسان وما يتصف به من ممارسات ظالمة ومجحفة في حياتهم يجعل نتاجاتهم النظريّة أمام استفهام كبير، ولا يمكن الركون إلى الأفكار الصادرة من ناحيتهم.

المفسّرون ذوو الاتجاه الفلسفي

15 ـ صدر المتألهين (1572 ـ 1640م)، نموذجاً

أرسى صدر الدين محمد الشيرازي المعروف بـ«صدر المتألهين»، بناء منظومة فلسفية تقوم على معطيات الفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية والوجوه المستنبطة من الكتاب والسنّة. وأطلق تلميذ ملاّ صدرا المقرّب إليه «عبد الرزاق اللاهيجي» بعد وفاة الأستاذ على فلسفته اسم «الحكمة المتعالية»[1]. مضافاً إلى ورود اسم «الحكمة المتعالية» على كتابين من كتب «صدر الدين» وهما: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة» وآخر ما كتبه تحت عنوان «الحكمة المتعالية».

يرى «الشيرازي» أن «الحكمة» هي وسيلة يصبح الإنسان من خلالها «وبصيرورتها عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العيني ومشابهاً لنظام الوجود»[2]. كما يعرّف «الفلسفة» في تعريف أوسع. قائلاً: «إنّ الفلسفة

---

(1) انظر: نصر، د. حسين: **صدر المتألهين الشيرازي والحكمة المتعالية** (الترجمة الفارسية)، سهروردي، طهران، ط1، 2003م، ص 140.

(2) الشيرازي، صدر الدين محمد: **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، طبعة مشهد ص7.

استكمال النفس الإنسانيّة بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه والحكم بوجودها، تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقليّاً على حسب الطاقة البشرية لتحصيل التشبّه بالله ـ تعالى ـ»[1].

ويبدو من خلال هذا التعريف الذي يقدِّمه «صدر الدين» أنه يعطي للبعد النفسي أو التأثير النفسي للحكمة على الكيان الإنساني أهميّة خاصة. وانطلاقاً من إيمانه بوحدة العالم والمعلوم أو العاقل والمعقول، يربط في تعريفه بين هذين العالمين. ثم إن «الحكمة المتعالية» التي يدعو إليها «صدر الدين» تُبنى على الأصول الثلاثة التالية[2]:

أ ـ الإشراق أو الشهود العقلي (الذوق العرفاني).

ب ـ الدليل أو البرهان العقلي (الاستدلال).

ج ـ الدين أو الوحي (الشرع).

تقوم المنظومة التوفيقية أو التلفيقية لملاّ صدرا على المعطيات الثلاثة معاً. لقد تأثر «ملاّ صدرا» بالتراث الصوفيّ الإسلاميّ بشكل كبير، سيّما من «ابن عربي»، «صدر الدين القونوي»، «عبد الرزاق الكاساني»، و«داود القيصري»؛ بل نستطيع أن نعتبر «ملاّ صدرا» صاحب الرواية العقلانية لما بعد الطبيعة العرفانية لهؤلاء المعتمدة على لغة الذوق والإشراق بلغة البرهان والاستدلال.

---

(1) الشيرازي، صدر الدين: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، طبعة طهران، 1387هـ، ج1، ص 10.

(2) انظر: نصر، د. حسين: **صدر المتألهين الشيرازي والحكمة المتعالية** (الترجمة الفارسية) سهروردي، طهران، ط1، 2003م، ص143.

من هنا، يرى بعض المهتمين[1] بفكر «صدر الدين الشيرازي» أنه لا توجد مسائل مهمّة خالف فيها «صدر الدين» «ابن عربي» ما عدا مسألتي «الشرّ» و«الجبر والاختيار». كما خالف بعض آراء المشائيين والإشراقيين، أيضاً في مسائل عدة.

ومن السمات البارزة للمدرسة الصدرائية، أنّ «ملاّ صدرا» كان من المخالفين لـ«علم الكلام»[2]، مع أنَّ اتجاهه الفلسفي يتسم بالنزعة «الاستيحائية»[3]، و«التبريرية» وهما من المعالم البارزة للتوجّه الكلاميّ عامّة، والكلام الإسلاميّ خاصة.

إن «الدين» من منظور «ملا صدرا»، حقيقة غير متناهية وأزلية، ولا يخلو شيء عنها في عالمنا أو في عالم الغيب، والدين أمر فطري وغاية لكل الأشياء[4]. كما أنّ الأعمال الدينية من الصلاة والصوم وغيرهما هي لطهارة القلب من الخبائث والشهوات والتعلقات الدنيوية[5].

وللدين ـ بحسب ملا صدرا ـ فوائد جمة من التشريع، وتحديد العلاقات الاجتماعية، مضافاً إلى أنّ المصلحة الشرعية هي عامّة، دنيوية وأخروية[6]. كما خصَّ «ملاّ صدرا» فصلاً كاملاً من المجلد الثاني من

---

(1) انظر: نصر، د. حسين: **صدر المتألهين الشيرازي والحكمة المتعالية** (الترجمة الفارسية) سهروردي، طهران، ط1، 2003م، ص144.

(2) انظر: الشيرازي، صدر الدين: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م، ج9، ص 202 و364.

(3) أقصد بالنزعة الاستيحائية ما كان يتصف به «ملا صدرا» من النهج الاصطيادي للمفاهيم الفلسفية من النصوص الإسلامية(الكتاب والسنة).

(4) انظر: **الأسفار الأربعة** المصدر نفسه، ج9، ص 159.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص 284.

(6) انظر: المصدر نفسه، ص 215.

السفر الثالث من الأسفار الأربعة لبيان فوائد إنزال الكتب السماوية وإرسال الأنبياء والمرسلين.

لقد اهتم «ملاّ صدرا» بلغة الدين معبّراً عنها بـ«لسان الشريعة»[1]، كما أنه وصف المعارف الدينية بـ«فقه المعارف»[2]. وانطلاقاً من تلك المعارف يدعو إلى بناء الذات الإلهية الإنسانيّة التي تعتمد في سيرها المعنوي على المراحل الثلاث في بعدها التكاملي: المرحلة الأولى تبدأ بخروج الإنسان من هذا العالم بالموت. والمرحلة الثانية تقع في البرزخ ويعبِّر عنها بالقيامة الصغرى. والمرحلة الثالثة هي مرحلة القيامة الكبرى. والفكر الديني ـ بحسب ملاّ صدرا ـ يشكِّل جوهر الحركة في كل هذه المراحل الثلاث الروحانية في النفس الإنساني.

ولملاّ صدرا اهتمام كبير بالمفاهيم القرآنيّة، ويظهر ذلك من خلال جل ما كتبه حول موضوعات شتى فلسفية كانت أم عرفانية أم كلاميّة أم غيرها. وأما مشروعه التفسيري الذي لم يكتمل، المسمى بـ «التفسير الكبير»، كان مشروعاً طموحاً أراد به «الشيرازي» أن يكون أوسع تفسير للقرآن الكريم، وذلك يظهر من خلال المجلدات السبعة من تفسيره الذي توفق في إنجازه في أواخر عمره. فمثلاً شمل تفسيره لسورة الفاتحة ما يقارب 108 صفحة، كما أنّ تفسيره لآية الكرسي فقط يشكل ما يقارب مجلداً واحداً من الكتاب العادي، أي 340 صفحة. التفسير ـ هذا ـ لم ينجز بالكامل، ويقوم المفسّر بتفسير سورة الفاتحة والبقرة إلى الآية 65 ـ

---

(1) انظر: الشيرازي، صدر الدين: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م، ج9، 291.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص 319.

66 فقط، فيوافيه الأجل. غير أنّ لصدر الدين جهوداً تفسيريّة أخرى التي تفوح منه رائحة الإشراق سيّما ما يظهر من تفسيره لآية النور، وسورة يس، الواقعة، والحديد.

وبشكل عام فإن «صدر الدين» المفسّر يستعين من مصادر شتى لفهم متماسك للنص القرآنيّ. ولملاّ صدرا كتاب قرآني آخر، تحت عنوان: «متشابه القرآن»، يصفه بقوله: «هذه لمعة من لوامع علوم المكاشفة في فهم متشابهات القرآن، الذي وقع الاختلاف فيه بين الناس في ما سلف من الزمان». وهذا النص كغيره من النصوص التي يستخدمها «الشيرازي» يكشف عن النزعة الإشراقية التي كانت تحيط به، ورسمت منه شخصيّة ذات موهبة خاصة لم تقتصر في اهتمامه على بعد من أبعاد المعرفة؛ بل سعى أن يكون شاملاً ودقيقاً في نفس الوقت.

المبحث الثامن
العقل الاجتماعي

ما هو التفسير الاجتماعي؟

يعتبر الفكر الاجتماعي من ثمار العصر الجديد ولم يألفه المفسّرون القدامى. لقد بدأ الاهتمام بهذا التوجّه الفكري عندما استحوذ العقل الاجتماعي على نمط التفكير التفسيري بوحي من الواقع، سيّما الواقع الإسلاميّ بمشكلاته وتحدياته، من الانحطاط والتخلف وتفشّي الجهل والفقر والمرض والظلم والاستبداد، ومصادرة الحريات، وفقدان الوعي الاجتماعي وغياب الدور المؤثر لأفراد الأمة لمواجهة تلك المشكلات والتحديات وفي البحث عن حلول ومعالجات ناجعة لها. وعليه، بدأ يشعر العلماء الواعون من الأمة، بأهمية الانطلاق من واقع حاجات

المجتمع والناس، لاستنطاق القرآن وفهم خطاباته. وهكذا ولد المنهج الاجتماعي لتفسير القرآن. ذلك المنهج الذي جعل نصب عينيه الواقع الاجتماعي بكل تداعياته وإشكالياته، وبدأ ينطلق منه لطرح أسئلة واستفسارات حول الحياة وقضاياها ومن ثم طرحها على القرآن الكريم بغرض المعالجة وإعطاء الحلول.

إن التفاسير المعروفة بعنوان التفسير الاجتماعي، هي في الحقيقة تلك التفاسير التي تأثر خطاب أصحابها بالواقع الاجتماعي ويستخدمون المصطلحات الاجتماعية بغية طرح قضايا وهموم اجتماعية. وأمّا «المنهج الاجتماعي» في عملية التفسير، فهو لا يزال قيد البحث والمناقشة، ولم يتبلور خطاب تفسيري لدى المفسّرين المعاصرين يعتمد المنهج الاجتماعي بمعناه الدقيق لمعالجة القضايا التفسيريّة، والسبب يعود إلى أنّ العديد من المهتمين بالشأن القرآنيّ لا يزالون ينظرون إلى المنهج الاجتماعي بنظرة الريبة والشك لبعده البشري، المادي والعلماني. ويعتبرون الأدوات المستخدمة في هذا المنهج غير صالحة لمقاربة الآيات القرآنيّة.

والعقل الاجتماعي، مثله مثل العقل الفلسفي يساهم بدوره في استفزاز النص وطرح أسئلة واستفسارات جديدة للمعالجة والمقاربة. وكما لا يجوز من حيث المبدأ أن ننطلق من الفلسفة لمعالجة الآيات القرآنيّة، فكذلك الأمر مع المعارف الاجتماعية فإنها بدورها لا ينبغي أن تشكل مرجعية لتفسير الآيات القرآنيّة، ولكن في نفس الوقت لا ينبغي الحذر من طرح القضايا الاجتماعية في التفسير لأغراض تفسيريّة ولتشكل مفردات للمعالجة والمقاربة من منظور القرآن الكريم. المرفوض نظريّاً،

هو أن يشكّل حقل معرفي أو منهج بحثي بديلاً للمعارف القرآنيّة والمنهج الملائم لها في معالجة الأسئلة الموجهة إلى القرآن. كما أنه يجوز معرفيّاً، أن يستفاد من المعارف الأخرى بغية الاستنطاق والاستفزاز المعرفيين شريطة أن تكون الهيمنة للقرآن ولمعارفه في المقاربة والمعالجة والاستنتاج.

ومن هنا فإن المعالجات الاجتماعية للآيات القرآنيّة من منظور اجتماعي تتجسد من خلال المفسّرين الاجتماعيين بأسلوبين مختلفين:

الأول: هو الأسلوب المتعارف، الذي يسعى المفسّر من خلاله أن ينطلق من الواقع الاجتماعي وقضاياه، لتوجيه أسئلة إلى القرآن الكريم ومن ثم معالجته وفق اعتبارات تفسيريّة متاحة للمفسّر. ومن سمات هذا النوع من التفسير أنه قريب ومأنوس لأذهان الناس ويؤدّي ـ عادة ـ إلى تفاعل المخاطبين مع الموضوعات المطروحة، وأغلب المفسّرين الاجتماعيين هم من هذا الصنف ومعالجاتهم التفسيريّة تأخذ هذا المنحى.

الثاني: الأسلوب الآخر المتداول في عصرنا في التفسير الاجتماعي، هو الانطلاق من القرآن الكريم لمعرفة قواعد اجتماعية عامّة بغرض التطبيق والتنفيذ، وتلك القواعد يتمُّ استخراجها من خلال نظرة موضوعيّة إلى آيات القرآن وبواسطة استنباط العلاقات الواقعية بينها عبر ربط الآيات بعضها بالآخر في ظل قراءة اجتهادية تخضع لمعطيات اللغة من ناحية، ولاستفزاز النص من خلال الخبرات الشخصيّة والعامّة من ناحية ثانية، وكما تخضع لمتغيرات معرفيّة وتطبيقات مرحلية من ناحية ثالثة. ومن النماذج التي تتبع هذا الأسلوب من المعالجة والطرح هي الجهود التفسيريّة لكلٍّ من «محمد باقر الصدر» و«مرتضى المطهري».

وينبغي أن نشير إلى أنّ القراءات التي تسعى لاستنباط القوانين العامّة من الآيات القرآنيّة هي قراءة اجتهادية التي من شأنها أن تخضع لضوابط الاجتهاد وتتغير بتغيير المعطيات الاجتهادية ومبانيها ومناهجها النظريّة. كما أنه تختلف بحسب اختلاف الرؤى والمواقف النطرية للمجتهدين، مثلها مثل سائر الحقول النظريّة والمجالات الاجتهادية.

التفسير الاجتماعي للقرآن

التفسير الاجتماعي يخضع لاعتبارات نظريّة وعملية كما أشرنا، ومضافاً إلى ما سبق بيانه من الأسلوبين في التفسير الاجتماعي، تتنوع سبل التعاطي به ومن خلاله مع النص القرآنيّ بحسب التوجّه المعرفي الذي يتقيد به المفسّر، فإنه تارة تفسير اجتماعي نظري، وأخرى تفسير اجتماعي تنظيري، وثالثة تفسير اجتماعي عملي. ولكل واحد من تلك التفاسير خصائصها ونحاول أن نلمس الاختلافات القائمة بين تلك الأقسام من خلال استعراض نماذج من التفاسير الاجتماعية.

يُعتبر «جمال الدين الأفغاني» رائداً في هذا المضمار حيث بدأ بتفسير بعض آيات القرآن من خلال وعيه بحاجات المسلمين، ومن ثم نهج تلميذه «محمد عبده» نهج الأستاذ في تفسيره السنني للقرآن الكريم، وواصل هذه الطريقة علماء ومفكرون أمثال «محمد باقر الصدر» الذي سعى إلى قوننة القراءة الاجتماعية للقرآن، و«مالك ابن نبي» الذي قرأ القرآن من خلال هاجس النهضة، و«محمود الطالقاني» و«مرتضى المطهري» اللذين حاولا أن يبرزا البعد الاجتماعي للقرآن من خلال التركيز على مبدأ العدالة، و«محمد جواد مغنية» الذي جسد التفسير الاجتماعي من خلال التركيز على العلاقات الاجتماعية ودورها

في فهم النص، وغيرهم، وفيما يلي عرض موجز لرؤية بعض هؤلاء:

المفسّرون ذوو الاتجاه الاجتماعي

16 ـ جمال الدين الأفغاني (1839 ـ 1897)، نموذجاً

يعدّ «جمال الدين الأفغاني»، صاحب أطروحة «الجامعة الإسلاميّة» من نوابغ الشرق ورجاله الملهمين. إن الأرضيّة التي نشأ عليها «الأفغاني» في الجانب الفكري هي الأرضيّة الفلسفية، حيث كان له باعٌ طويل في المنطق والفلسفة، وقد مارس تدريسهما في مصر. ويظهر ذلك من خلال كتاباته العديدة في مجلة «**العروة الوثقى**»[1]. وكذلك رسالته: «**الرد على الدهريين**»[2] و«**الحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية**»[3]، وغيرها.

وانطلاقاً من هذه الأرضيّة نرى أنه يعتبر أن مسألة «حدوث العالم أو قدمه» ليست مسألة ذات أهمّية. وذلك في حين أنّ «الغزالي» كان قد عدَّ هذه المسألة من المسائل الثلاث التي يكفّر بها الفلاسفة[4]. يقول «الأفغاني»: «اعلم أني وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم،

---

(1) انظر: جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده: **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1983م.

(2) انظر: جمال الدين، **رسالة الرد على الدهريين**، تعريب: الشيخ محمد عبده، بيروت، 1885م.

(3) انظر: الرسالة نفسها تحت عنوان: **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين**، نشر: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج2، 1958م.

(4) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، 1958م.

وحققت الحق فيه، حسب ما أدى إليه فكري، ووقفني عليه نظري، فلا أقول بأنَّ القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، وأنكروا به ضرورياً من الدين القويم. وإنما أقول: إنَّهم أخطأوا في نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم. ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعوِّل على التقليد في الاعتقاد، ولم تجب عصمته فهو معرَّض للخطأ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول»[1].

على أنَّ المنحى الأساس لدى «الأفغاني» هو «المنحى الاجتماعي»، وعليه، فإن «التفسير الذي يحتاجه العقل المسلم في رأيه ينبغي أن يتجه إلى «جوهر الدين»، ليفسِّر تفسيراً يتلاءم مع روح العصر، كما يرى أنه لو أحسن تفسير القرآن والسنّة لكان الإسلام كفوءاً لإحداث تطور راقٍ عظيم»[2]. والتعبير الأخير يكشف عن هاجس التطوير والتنمية في فكر «الأفغاني» وهما من الهواجس الاجتماعية المعاصرة أيضاً. وذلك الهدف يتحقق بحسب «الأفغاني» من خلال أمور ثلاثة:

أولاً : «بيان سنن الله في الخلق، ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقي الأمم وتدلّيها، وقوتها وضعفها، (البعد القانوني).

ثانياً : بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان، جمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، ومقتضى ذلك أنّه دين روحاني، اجتماعي، مدني، وعسكري. وأن القوة الحربية فيه لأجل المحافظة على

---

(1) الأفغاني، جمال الدين: **الحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية**، المصدر نفسه، تحقيق: سليمان دنيا، ص 171.

(2) محمد حسن، عبد الباسط: **جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1982م، ص 193.

الشريعة العادلة، والهداية العامّة، وعزة الملة، لا لأجل الإكراه على الدين بالقوة، (البعد السياسي).

ثالثاً: بيان أنّ المسلمين، ليس لهم جنسية إلّا دينهم، فهم أخوة. لا يجوز أن يفرقهم نسب، ولا لغة، ولا حكومة، (البعد الفكري). إنّه وإن كان هذا الكلام من فكر الأستاذ الإمام[محمد عبده]، لكن كان بإرشاد من السيّد جمال الدين الأفغاني، وإدارته وسياسته. وهو أستاذه في هذا المنهج ومربيه عليه»[1].

وكما يذكر «مالك بن نبي»، فإنّ «الأفغاني» قد وقف شاهداً على الإفلاس الروحي والمادي في العالم الإسلاميّ. ومن ثم أعلن على الفور، الحرب ضد النظم البالية وضد الأفكار الميتة. وكان هدفه الأول: أن يقوّض دعائم النظم الموجودة آنذاك، كي ما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلاميّ على أساس «الأخوّة الإسلاميّة» التي بدَّدتها النظم الاستعمارية، وكان هدفه الثاني: أن يكافح المذهب الطبيعي أو المذهب المادي[2].

ويبدأ «جمال الدين»، بتجسيد تصوره من خلال القرآن الكريم، وذلك عبر قراءة هادفة يأخذ تلك الهواجس الاجتماعية والواقعية بعين الاعتبار. ولعل ما ورد في «**العروة الوثقى**» من المنحى الاجتماعي في فهم آيات القرآن خير شاهد على تصور «جمال الدين» وفهمه للنص القرآنيّ.

---

(1) رضا، محمد رشيد: **تفسير المنار**، دار الفكر، بيروت، 1973. ، ج1، ص 11.

(2) انظر: مالك بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1981م، ص44.

من هنا «يقلل الأفغاني من شأن ما تراكم على القرآن الكريم وتجمَّع حوله من آراء المفسّرين، وما استنبطوه من أحكام»[1]، نظراً لأنه يرى ذلك ابتعاداً عن روح الهداية القرآنيّة.

يؤكد «الأفغاني» حول طبيعة الدين الإسلاميّ، معتبراً أنَّ هذا الدين ليست وجهته كسائر الأديان إلى الآخرة فقط، وإنّما أتى بما فيه مصلحة العباد في الدنيا وسعادته في الآخرة «وجاء بالمساواة في أحكامه بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة»[2]. «إن المتدين بالدين الإسلاميّ، متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامّة، وهي علاقة المعتقد»[3]. «إن المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلّا في دينهم واعتقادهم»[4].

العبارات التي سقناها في صدد بيان وجهة نظر «الأفغاني» تكشف عن موقفه المعرفي، كما تكشف في نفس الوقت عن هاجسه الاجتماعي الذي يتلخص في التنمية والتطوير الاجتماعيين. وهو المنطلق الأساس عنده في فهم القرآن وأغراضه العامّة، كما أنه الأساس في تحديد الأوليات في البحث والنظر والمعالجة والمقاربة. الانطلاق من الواقع الاجتماعي للناس ومشاكلهم هو المعيار الذي يركز عليه في كثير من معالجاته، وتالياً عدم الالتفات كثيراً إلى الخلف لفهم الحاضر نظراً إلى أهمية الواقع المعاش دون الماضي المنصرم في فهم مشاكل الواقع ومتطلباته.

---

(1) الرومي، فهد: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ، ص 86.

(2) الأفغاني، الكتابات السياسية، المصدر نفسه، ص 36 (بتصرف وجيز).

(3) المصدر نفسه، ص 35.

(4) المصدر نفسه، ص 44.

المفسّرون ذوو الاتجاه الاجتماعي

17 ـ محمد عبده (1849 ـ 1905)، نموذجاً

ينبغي عدّ تلميذ الأفغاني النّابغة «محمد عبده»، «المؤسس الحقيقي للتجديد الإسلاميّ الصادر عن مصر»[1]. وقد انطلق مثل أستاذه من القرآن وتفسيره، قائلاً: «إن التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا، وحياتهم الآخرة. فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له، أو وسيلة لتحصيله»[2].

وكان منهجه كأستاذه منهجاً تجديديّاً بوحي من الواقع الاجتماعي وذلك من خلال «التجديد الكامل للإسلام المتعلق بالشؤون الدنيوية. فتزال الأسس الخائرة ويوضع مكانها أسس جديدة: اجتهاد جديد، وإجماع جديد، ويخلع الفقه والمذاهب عن عروشها، ويرجع الحكم إلى المصادر: إلى الكتاب والسنّة»[3].

لقد ركّز «محمد عبده «في فهمه للتجديد على أصول للإسلام[4] وهي:

أولاً : النظر العقلي لتحصيل الإيمان، واعتبر أول أساس وضع عليه الإسلام.

---

(1) جولد تسيهر: **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: محمود النجار، دار الهلال، بيروت، 348.

(2) محمد عبده: **تفسير المنار**، نقلاً عن: محمد عمارة: **وقفة جديدة أمام القرآن**، تفسير محمد عبده، ص 159.

(3) جولدتسيهر: المصدر نفسه، ص 362.

(4) انظر: محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2002م، ص 76 ـ 91.

ثانياً : تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

ثالثاً : البعد عن التكفير. ومن هنا يقول: إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر.

رابعاً : الاعتبار لسنن الله في الخلق وأن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل.

خامساً: قلب السلطة الدينية، ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول (ع) كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً؛ بل الإيمان بعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله سوى الله وحده.

كما ينبّه «محمد عبده» المسلمين من الوقوع في الوهم قائلاً: «أخطأ المسلم في فهم ما ورد في دينه من أن المسلمين خير الأمم. وأن العزة والقوة مقرونتان بدينهم أبد الدهر، فظن أن الخير ملازم لعنوان المسلم، وأن رفعة الشأن تابعة للفظه وإن لم يتحقق شيء من معناه، فإن أصابته مصيبة أو حلَّت به رزية تسلى بالقضاء، وانتظر ما يأتي به الغيب، بدون أن يتخذ وسيلة لدفع الطارئ، أو ينهض إلى عمل لتلافي ما عرض من خلل، أو مدافعة الحادث الجلل، مخالفاً في ذلك كتاب الله وسنّة نبيّه»[1].

---

(1) محمد عبده: المصدر نفسه، في رده على «هانوتو» وزير الخارجية الفرنسية آنذاك، ص64.

هذه العقلانية التي اتصف بها منهج «محمد عبده» دعته إلى أنْ يكون «مع المعتزلة في تحكيم العقل، والاستهداء به إلى هدى الله. ولكنّه لا يرى رأيهم في الاستغناء بالعقل وحده. . . ومع المتكلمين في استخدام القضايا المنطقيّة، ولكنّه يأخذ على غلاتهم أنّ استخدام المنطق يذهب بهم إلى السفسطة أحياناً. . .وهو مع المتصوفة أو ـ على الأصح ـ مع الحكماء المتصوفيّن، ولاسيما الأخلاقيين منهم»[1].

وهذه العقلانية ذاتها جعلته يرى «أن الدين المملوء بالخرافات والعقل المستنير لا يجتمعان في دماغٍ واحد»[2]. ومن هنا لم يتردَّد في اختيار منهج لتفسير القرآن «على طريقة روحية ـ عمرانية تظهر أن القرآن الحكيم ينبوع السعادة الدينية والمدنية في كل عصر»[3]. وما ورد في تفسير «المنار» من أول سورة الفاتحة إلى سورة يوسف (وهو حصة محمد عبده من التفسير) يكشف بوضوح عن هذه الرؤية الواضحة والمنفتحة التي يمتلكها المفسّر ويسعى استثمارها في مجال فهم القرآن الكريم.

المفسّرون ذوو الاتجاه الاجتماعي

18 ـ الصدر (1935 ـ 1980)، نموذجاً

الفقيه والمفكِّر الإسلاميّ الكبير «محمد باقر الصدر» يُعتبر من روّاد المنحى الاجتماعي في تفسير القرآن الكريم، وهو الذي كتب في

---

(1) العقاد، عباس محمود: محمد عبده، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، (د.ت.)، ص 197.

(2) محمد عبده، **تفسير المنار**، ج5، ص 144.

(3) محمد عبده، المصدر نفسه، ج6، ص 198.

مجالات عدة من العلوم والمعارف الإسلاميّة، وساهم في مجال التفسير أيضاً «وجاء في بعض منشوراته في هذا المجال استثنائيّاً في ثروته الفكرية والتحليلية. وخير دليل على ذلك، محاضرات له في فترة 1979 ـ 1980، عن «التفسير الموضوعي للقرآن»، تضمّنت مزجاً فعالاً بين الملاحظات التاريخية والسياسية والمنهجيّة على نصّ القرآن وأهميته البارزة»[1].

وفي تلك المحاضرات يشرح «الصدر» وجهة نظره حول فهم القرآن، فبعد أن يبيّن الطبيعة الواقعية والاجتماعية للتفسير التوحيدي الموضوعي يستنتج قائلاً: «إذن في التفسير الموضوعي، يلتحم القرآن مع الواقع والحياة لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن بوصفه القيّم والشاهد الذي تحدد على ضوء مفاهيمه ونظراته الربانية أطّر ما ينبغي أن تكون عليه اتجاهات الواقع الإنساني»[2]. وبعد أن يستعرض مجموعة من الآيات التي تؤكد على الاستقراء والنظر والتدبر في الحوادث التاريخية والواقعية من أجل الخروج بسنن كونيّة للحياة يعقب «الصدر» بقوله: «وهذا المفهوم، يعتبر فتحاً عظيماً للقرآن الكريم، لأننا في حدود ما نعلم، أن القرآن أول كتاب عرفه الإنسان أكد على هذا المفهوم، وكشف عنه وأصرَّ عليه، وقاوم بكل ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم، النظرة العفوية أو النظرة الاستسلامية في تفسير الأحداث»[3].

و من ثم يقسم صيغ السنن التاريخية في القرآن إلى ثلاثة أشكال:

(1) الملاّط، شبلي: **تجديد الفقه الإسلامي، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم**، ترجمة: غسان غصن، دار النهار، ط1، شباط 1998، ص 21.

(2) الصدر، محمد باقر: **المدرسة القرآنية** (مصدر سابق)، ص 35.

(3) المصدر نفسه، ص 62.

الشكل الأول: هو شكل القضية الشرطية[1].

الشكل الثاني: هو شكل القضية الفعليّة الناجزة[2].

الشكل الثالث: هو شكل السنّة التاريخية ـ وهو شكل اهتم به القرآن الكريم اهتماماً كبيراً ـ هو السنّة التاريخية المصاغة على صورة اتجاه طبيعي في حركة التاريخ، لا على صورة قانون صارم حدّي»[3].

ومن ثم يذكر مثالاً للقانون الصارم الذي لا يمكن للإنسان بأن يتحدّاه، بأنّه لا يمكنه أن يجعل الماء لا يغلي إذا توافرت شروط الغليان. ويضيف قائلاً: «ولكن هناك اتجاهات موضوعيّة في حركة التاريخ وفي مسار الإنسان، لكن مع شيء من المرونة، بحيث إنّها تقبل التحدي ولو على شوط قصير، وإن لم تقبل التحدي على شوط طويل. وهذا لا يعني أنّها ليست اتجاهات تمثّل واقعاً موضوعياً في حركة التاريخ. هي اتجاهات ولكنّها مرنة تقبل التحدي، لكنّها مع ذلك قد تحطم هذا المتحدي بسنن التاريخ نفسها. فمثلاً نقول: بأنّ هناك في تركيب الإنسان وتكوينه اتجاهاً موضوعياً لا تشريعياً إلى إقامة العلاقات المعينة بين الذكر والأنثى في المجتمع، ضمن إطار من أطر النكاح والاتصال، هذا الاتجاه ليس تشريعياً فقط، وإنما هو اتجاه موضوعي، ركَّب في طبيعة الإنسان وتركيبته هذه سنّةً، لكنها سنّة على مستوى الاتجاه، لا على مستوى القانون»[4].

---

(1) الصدر، محمد باقر: **المدرسة القرآنية** (مصدر سابق)، ص83.

(2) المصدر نفسه: ص 86.

(3) المصدر نفسه: ص 88.

(4) المصدر نفسه: ص 88 ـ 89.

وبعد أن يشرح ذلك في إطار العلاقات الزوجية، ينتقل إلى مصداق أساسيّ آخر، قائلاً: «وأهم مصداق يعرضه القرآن الكريم لهذا الشكل من السنن: الدين. فالقرآن الكريم يرى أنّ الدين نفسه ليس مجرد تشريع، وإنّما هو سنّة موضوعيّة من سنن التاريخ. ولهذا الغرض يعرض الدين على شكلين:

أولاً: يعرض بوصفه تشريعاً ـ كما يقول علم الأصول ـ وذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾[1] هنا يبيّن الدين كتشريع، كأمر من الله ـ سبحانه ـ.

ثانياً: يبينّه سنّة من سنن التاريخ، وقانوناً داخلاً في صميم تركيب الإنسان وفطرته، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ. . .﴾[2].

فالدين هنا لم يعد مجرد تشريع وقرار من أعلى، وإنما هو فطرة للناس، هو فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله. بمعنى أنه كما لا يمكنك أن تنتزع من الإنسان أي جزء من أجزائه التي تقوّمه، كذلك لا يمكنك أن تنتزع من الإنسان دينه. الدين ـ على هذا الأساس ـ ليس مقولة حضارية مكتسبة، يمكن إعطاؤها ويمكن الاستغناء عنها، لأنها في حالة من هذا القبيل، لا تكون فطرة الله التي فطر الناس عليها»[3].

على أنّها «ليست سنّة صارمة على مستوى قانون الغليان، بل سنّة

---

(1) سورة الشورى: الآية 13.

(2) سورة الروم: الآية 30.

(3) الصدر، محمد باقر: **المدرسة القرآنية**، (مصدر سابق)، ص 89 ـ 90، (بتصرف قليل).

تقبل التحدي على الشوط القصير. فكما كان بالإمكان تحدّي سنّة النكاح، وسنّة التزاوج الطبيعي بين الجنسين عن طريق الشذوذ الجنسي، ولكن على شوط قصير، كذلك أيضاً تحدّي هذه السنّة أيضاً عن طريق الإلحاد، ولكن لا يكون هذا التحدي إلّا على شوط قصير»[1].

ويبرز المنحى الاجتماعي لفكر «الصدر» بشكل واضح من خلال مقدّمته على كتاب «**فقه الإمام الصادق**» للشيخ محمد جواد مغنية، بعنوان: «**الفهم الاجتماعي للنص**»[2] إذ يؤكد فيه على أهمية ملاحظة واقع الحال وأنه «يأتي دور الفهم الاجتماعي للنص حين ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي له»[3]. كما يظهر هذا المنحى لديه من خلال نظرته إلى الاجتهاد وإلى مستقبله، فبعد أن يربط حركة الاجتهاد بعاملَي الهدف والقدرة المعرفيّة (الفن)، يشرح مراده من الهدف قائلاً: «وأقصد بالهدف: الأثر الذي تتوخى حركة الاجتهاد ويحاول المجتهد تحقيقه وإيجاده في واقع الحياة»[4]. ويضيف: «وأظن أننا متفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخاه حركة الاجتهاد وتتأثر به، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظريّة الإسلاميّة للحياة»[5]؛ مضافاً إلى كل ذلك فتاواه التي تحمل طابعاً اجتماعياً في: «**الفتاوى الواضحة**»، وكتابه الهامّ: «**البنك اللاربوي في الإسلام**» وغيرها من الكتب والمقالات التي تجسد

(1) الصدر، محمد باقر: **المدرسة القرآنية**، (مصدر سابق)، ص91، (بتصرف قليل).
(2) الصدر، السيد محمد باقر: ضمن: **بحوث إسلامية**، دار الزهراء، بيروت 1980م، ص90ـ 100.
(3) المصدر نفسه: ص 96.
(4) المصدر نفسه: ص 73.
(5) المصدر نفسه: ص 75.

الهم الاجتماعي في البحث والنظر والمعالجة، وتكشف عن رؤية إسلاميّة واضحة في مقاربة القضايا الاجتماعية والإنسانيّة.

المفسّرون ذوو الاتجاه الاجتماعي

19 ـ المطهّري (1920 ـ 1980)، نموذجاً

المفكر الإسلاميّ «مرتضى المطهري» التلميذ النابغ للطباطبائي، وصاحب الفكر الرصين والطروحات الإسلاميّة المنفتحة والجامعة، يُعدّ من الدعاة المساهمين في مجال التفسير الاجتماعي للنصوص الدينية سيّما القرآن الكريم. وتتصف كتاباته بالرصانة والموضوعيّة والحيوية، لذلك فقد كُتب لها التداول والانتشار الواسعان في إيران، وفي الوسط الثقافي للدول المجاورة الناطقة باللغة الفارسية؛ كما أنّ رداءة الترجمة وسوء التوزيع سلبا التداول والانتشار لكتبه في العالم العربي، ويبرز الاهتمام الاجتماعي في تصوره القرآنيّ من خلال طرحه لأسئلة ذات مردود اجتماعي حيث يجعل المفسّر أمام أسئلة من قبيل: «هل أن القرآن يُقيم هوية وأصالة للمجتمع الإنساني أو أنه يعتبر الأصالة للفرد؟ وهل للمجتمع من منظور القرآن، حياة ودور وتطور وانحطاط أم أنّ جميع هذه المواصفات راجعة إلى الأفراد؟ وتطرح في هذا المجال موضوع التاريخ وما هي نظرة القرآن للتاريخ؟ وكيف ينظر القرآن إلى القوى المحركة للتاريخ ودور الفرد فيه؟»[1]. وبعد أن يعتبر أن القرآن قد أولى اهتماماً كبيرا لهذه الأسئلة من خلال استعراضه المعبّر لتاريخ الماضين والدعوة بالاعتبار منهم، يضيف قائلاً: «فإن القرآن يدخل ضمن مبحث

---

(1) المطهّري، مرتضى: **التعرف على القرآن** http//: www.alhikmeh.com.

علم الاجتماع، وضمن المواضيع التي يهتم بها هذا العلم. ومعنى كلامنا أن البحث والتحقيق حول تاريخ العالم خلال 14 قرناً بصورة عامّة، ومعرفة المجتمعات الإسلاميّة بصورةٍ خاصة، أمر غير ميسر من دون معرفة القرآن.

وأما ضرورة معرفة القرآن لكل مسلم مؤمن، فإنها تأتي لكون القرآن، المصدر الأساس للدين والإيمان ولتصوُّر كل مسلم، ولأن القرآن يَهَبُ الحياةَ حرارةً وروحاً وحرمةً ومعنى. القرآن ليس مثل بعض الكتب الدينية التي تعرض مجموعة من المسائل الغامضة حول الله والخلق والكون، أو تكتفي في حده الأقصى بمجموعة من النصائح الخلقية العادية فقط، حتى يضطر المؤمنون إلى أخذ أفكارهم ومعتقداتهم ومفاهيم حياتهم من مصادر أخرى»[1].

وعندما يُقارن بين القرآن وطروحاته الجامعة، والمدارس الاجتماعية الوضعية والفئات السياسية الأخرى يؤكد على جامعية التصور القرآنيّ بقوله: «القرآن خلافاً للمدارس الوضعية لم يهتمَّ بمصالح فئة خاصة، ولم يقل مثلاً: إنّه جاء لتأمين مصالح فئة ما، ولم يقل أيضاً: إنّ هدفه الوحيد هو مساندة العمال أو الدفاع عن حقوق الفلاحين. القرآن عندما يتحدث عن نفسه يؤكد أنه كتاب يهدف إلى بسط العدالة في المجتمع، ويقول عن الأنبياء عموماً: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[2]، يريد القرآن بذلك القسط والعدل لكل المجتمعات

---

(1) المطهّري، مرتضى: التعرف على القرآن http//: www.alhikmeh.com. (بتصرف وجيز).

(2) سورة الحديد: الآية 25.

البشرية، وليس لقومٍ أو فئةٍ أو قبيلةٍ خاصة. ولكي يكسب الناس إلى جانبه لم يستثمر العصبيات القومية كالنازية، وخلافاً لمدارس أخرى كالماركسية مثلاً، لم يبحث عن مصالح ومنافع شخصيّة، ليثور الناس بهذه الطريقة، لأنه في هذه الحالة لا يستهدف العدل والحق لاتباعه، بل يستهدف الوصول إلى منافعهم ومطالبهم الشخصيّة»[1].

ويتبين مما ذكرنا البعد الاجتماعي للفكر القرآنيّ عند «المطهري» الذي يسعى جاهداً أن يُبرز التوجّه التنظيمي والمنحى الاجتماعي في الآيات القرآنيّة. وقد خصص كتباً ومقالات عدة للبحث في هذا الاتجاه وذلك من خلال عناوين كالمجتمع والتاريخ، الإنسان والقرآن والإسلام ومتطلبات العصر وغيرها من العناوين التي تكشف عن توجه اجتماعي صارخ في البحث والنقاش وفي إعطاء الحلول الاجتماعية لمشاكل المسلمين من خلال القرآن الكريم والسنّة النبوية.

المبحث التاسع
العقل الحركي

ما هو العقل الحركي؟

شهدت بدايات القرن العشرين بروز عقل جديد في الواقع الإسلاميّ ـ بعد عهد من الفتور والثبات ـ يدعو إلى التنظيم ويؤمن بالإسلام المنظم والحركي الذي لا يكتفي بممارسة العبادات والطقوس الدينية التقليدية، بل يتعدى ذلك إلى الدعوة للتصدي للشأن العام، ونصرة قضايا الأمة بوحي من القرآن والشرع الإسلاميّ. وساهمت عوامل عدة في بروز هذا

---

(1) المصدر نفسه (بتصرف وجيز).

التوجّه والمنحى الفكري والعملي؛ سيّما تحديات الواقع وإخفاق الحكام في تلبية أدنى مستويات العدالة الاجتماعية، وأقل متطلبات العيش الكريم لأفراد المجتمع. فتوجَّه عدد من أصحاب الفكر والثقافة إلى قراءة الإسلام قراءة واقعية بحيث تلبي حاجاتهم، وتنظم مشاكلهم، وتحقق آمالهم وطموحاتهم في الحاضر والمستقبل، فبدؤوا يبحثون عن تفسير واقعي وعملاني للقرآن، ينطلق من واقع المسلمين وحياتهم ومشاكلهم وإخفاقاتهم ومآسيهم، فالتفسير انطلاقاً من هذه الرؤية ليس بحثاً معرفيّاً بحتاً، بل حركةً وتفاعل مع قضايا المجتمع، وعمل من أجل تغيير الواقع وبناء جماعة صالحة، الذين يؤمنون بقيام مجتمع الإسلام والمسلمين، ويجاهدون من أجل قيام دولة العدل والقسط.

هذه النظرة إلى القرآن من ناحية، وإلى الحياة والإنسان من ناحية أخرى، ساهمت في بلورة عقليّة لا تستسيغ النظريّة من دون عمل، ولا النظر من دون تطبيق، بل تنحو للتصدي لقضايا الواقع بهدف رفع الغبن عن الإسلام والمسلمين، ولتطبيق أحكام الله في المجتمعات الإسلاميّة. إن الإحساس بالمسؤولية الاجتماعية هو المنحى المهيمن على العقل الحركي الذي يفترض الانخراط في الواقع من أجل تحقيق الأهداف الدعوية العامّة، واعتبار ذلك تكليفاً دينيّاً على عاتق كل فرد من أفراد الجماعة الصالحة؛ كما أنّ التقييم الحركي يتبع نظاماً خاصّاً به أساسه مدى مساهمة العضو في تحقيق أهداف الجماعة. لقد رافق تأسيس الحركات الإسلاميّة في بلدان مختلفة الحضور النشط والفاعل للعقل والوعي الحركيين، في أوساط المؤسسين أو المنتمين إلى تلك الحركات على السواء.

تلك النظرة الاجتماعية والسياسية التي عبّرت عنها الحركات

الإسلاميّة في أرجاء المعمورة من خلال الأدبيات الخاصة بها، والتي لم تكن في بعض إفرازاتها بعيداً عن العنف الفكري والعنف المادي وساهمت في صياغة الفكر الحركي للإسلام المعاصر بكل تنوعه وتشعبه واختلافاته النظريّة والعملية.

التفسير الإسلاميّ الحركي

وفي ظل هذا التوجّه كُتب عدد لا بأس به من التفاسير التي نستطيع أن نعبّر عنها بالتفاسير الحركية، مثل «**تفهيم القرآن**»، للمودودي، و«**في ظلال القرآن**» لسيد قطب، و«**أساس القرآن**» لسعيد حوى، و«**من وحي القرآن**» لفضل الله، و«**القصص القرآنيّ**» لمحمد باقر الحكيم، وغيرها من تفاسير ومباحث قرآنية، وهيمن على تلك التفاسير الهمّ الحركي بكل ما يعنيه التعبير من معنى، وصيغت مصطلحات ومفاهيم وعبارات تعبر عن هذا التوجّه، وتعمم أفكار أصحابه وتُروّج للنموذج الفكري والعملي لهؤلاء.

إن الواقع الحركي، إقبالاً وتراجعا كان يشكل منعطفات هامة في التوجّه الحركي، يزدهر الفكر الحركي حيث كان هناك نقطة ضوء أمام الحركيين، ويخبو الخطاب الحركي حينما تعترضهم مشاكل هنا وهناك، فالفكر الحركي تأثر بشكل واضح بالوقائع التاريخية المعاصرة، فالثورة الإسلاميّة في إيران، والجهاد الأفغاني من العوامل المؤثرة في دفع هذا الخطاب إلى الأمام، كما أنّ التطورات المتصلة بفلسطين ولبنان والعراق وغيرها، أثرت بشكل ملحوظ على الخطاب الحركي، فصوّبت هنا وزادت من حدّة العنف في الخطاب والممارسة هناك وهكذا. وفيما يأتي نتناول بالبحث الموجز بعض تلك التفاسير والمفسّرين.

المفسّرون ذوو الاتجاه الحركي

20 ـ المودودي (1903 ـ 1079)، نموذجاً

يعتبر «أبو الأعلى المودودي» الفقيه الدستوري لأغلب الحركات الإسلاميّة المعاصرة، وصاحب أطروحة «**الحاكمية**» التي أدت إلى الحكم بإعدامه من قبل السلطات في باكستان (1953) ومن ثم التراجع عنه تحت ضغط الشارع وردود أفعال شديدة في عدد كبير من البلدان الإسلاميّة.

المودودي هو مؤسس وأمير الجماعة الإسلاميّة (1941) في باكستان، والداعي إلى تطبيق النظام الإسلاميّ، والإصلاح الشامل لحياة المسلمين انطلاقاً من الإسلام، ويُعبر عن تلك النزعة الحركية والحماس في الدعوة بنفسه قائلاً: «لا بدّ من وجود جماعة صادقة في دعوتها إلى الله، جماعة تقطع كلَّ صلاتها بكل شيء سوى الله وطريقه، جماعة تتحمل السجن والتعذيب والمصادرة، وتلفيق الاتهامات، وحياكة الأكاذيب، وتقوى على الجوع والعطش والحرمان والتشريد، وربما القتل والإعدام، . . . »[1].

انطلاقا من النزعة الدعوية التي كان يتحلى بها وإيمانه الكبير بالعمل المنظم والفكر الحركي، يرجع المودودي إلى القرآن الكريم بحثاً عن ضالّته وليروي عطشه الفكري،وتوقعاته العملية فيشترط أمرين أساسيّين لفهم القرآن من هذا المنظور، وبمنظور استيعاب مفاهيمه، وإدراك معانيه ومراميه:

---

(1) المودودي، أبو الأعلى: ترجمان القرآن (مجلة أصدرها في1923 للتوعية الإسلامية في شبه القارة الهندية).

الأول: المفسّر القرآنيّ وكل من يريد فهم القرآن ينبغي أن يسبق رجوعه إلى القرآن تكوين فكرة عامّة عنه، وذلك من خلال قراءة متأنية أولية للقرآن: «والذين يرغبون في دراسته على نهج قويم عليهم أن يستوعبوا قراءته في ختمتين لمجرد أن يلمع أمامهم نظامه للعقيدة ومنهجه العام... كما عليهم أن يحاولوا خلال الدراسة الأولية تحقيق النظرة الإجمالية في مشاهد القرآن عامّة»[1]. وهذه القراءة الأولية بحسب «المودودي» تبني النظرة العامّة والتصور الجامع للمفسّر إلى القرآن وخطاباته.

الثاني: ينبغي في كل موضوع نريد فهم موقف القرآن تجاهه، أن تسبقه دراسة مستوفية للتجارب الإنسانيّة، والبحث الموضوعي في القرآن وذلك بهدف فهم دقيق للموضوع الذي يعرض على القرآن بإمعان في جوانبه، وإدراك لحدوده، وتفكيك لمكوناته، واستيعاب لصوره وأشكاله وأنماطه، يقول بهذا الخصوص: «ثم إذا أراد الإنسان أن يتبين وجهة نظر القرآن في مسألة من مسائل الحياة فيستحسن له أن يطالع ما كُتب فيها قديماً وحديثاً بكل إمعان، ويحدد بوضوح ما لهذه المسألة من نواحٍ أساسيّة ونقاط رئيسية، ويَعرف كذلك ما هو مبلغ تفكير الإنسان، ومدى ما وصل إليه في هذه المسألة عبر التاريخ، وما هي جوانبها التي تطلب حلولاً، وما هي النقطة التي لم يستطع التفكير الإنساني تخطيها حتى اليوم. وإذا حقق ذلك فله أن يدرس القرآن واضعاً أمام عينيه الجوانب التي تطلب الحلول في هذه المسألة»[2].

---

(1) المودودي، أبو الأعلى: **مبادئ أساسية في فهم القرآن**، ترجمة: خليل حامدي، دار القلم، الكويت، 1391هـ، ص49 ـ 51.

(2) المودودي: المصدر نفسه، ص 52.

ومن ثم يؤكد على نجاعة هذه الطريقة من الدراسة للقرآن الكريم، بالاستشهاد من تجاربه الخاصة، وما وجد من نتائج باهرة، حينما اتبع المنهج المشار إليه، قائلاً: «ومما جربته أن الإنسان إذا درس القرآن باحثاً في مسألة من المسائل على نحو ما ذكرت، فإنه يفاجأ بالردود على أسئلته في آيات قرأها عشرات المرات من قبل ولم يخطر بباله أن تلك الآيات تكمن فيها هذه الردود»[1].

ولا شك أن «المودودي» كان من القادة والمفكرين الكبار، الذي ترك بصمات واضحة على مجمل الفكر الحركي الإسلاميّ، وفي مجال فهم القرآن واستيعاب رسالته الحركية المعاصرة، وذلك من خلال جهوده العملية وكتاباته المتعددة التي تغطي مساحةً واسعة من القضايا المعاصرة التي كانت تهم المسلمين في الجانبين النظري والتنظيري.

المفسّرون ذوو الاتجاه الحركي

21 ـ سيد قطب (1906 ـ 1966)، نموذجاً

الداعية والمفكر الإسلاميّ الذائع الصيت، والأديب البارع، «سيد قطب» صاحب أطروحة «**الجاهلية الجديدة**»، والمرجع النظري والفكري للحركات الإسلاميّة في بلدان عدة، هو أكثر المفكرين الإسلاميّين جرأة في التعبير، وعداءً للغرب المادي، وقدرةً على الاستقطاب. تؤسس آراءه كصاحبه «المودودي» لفكرة الجماعة الصالحة، والأمة المسلمة، التي ينبغي أن تنبعث من جديد، في عالم مليء بالركام والرذيلة،

(1) المودودي، أبو الأعلى: **مبادئ أساسية في فهم القرآن**، ترجمة: خليل حامدي، دار القلم، الكويت، 1391هـ، ص49 ـ 51.

ومتعطش للنبع الصافي، والماء الزلال. يعبر عن هذا التوجه، قائلاً: «جاء الإسلام ليُنشئ أمة يسلمها قيادة البشرية، لتنأى بها عن التيه وعن الركام.. . فإذا هذه الأمة اليوم تترك مكان القيادة، وتترك منهج القيادة، وتلهث وراء الأمم الضاربة في التيه، وفي الركام الكريه»[1]. إن «التيه» الذي يتحدث عنه «سيد قطب» ليس إلّا وجهاً من وجوه الجاهلية الجديدة، التي قام بالتنظير لها من خلال كتابه «**معالم في الطريق**»، آخر أثر له قبيل إعدامه، يقول فيه: «نحن اليوم في الجاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية؛ تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، مواد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلاميّة، ومراجع إسلاميّة، وفلسفة إسلاميّة، وتفكيراً إسلاميّاً هو كذلك من صنع الجاهلية»[2]. والحل من منظور «سيد قطب» يكمنُ بالرجوع إلى النبع الأصيل «الإسلام الخالص»، والبدء به، والتأسيس عليه، في كل قضايا المجتمع والإنسان، لأن «الأمة الإسلاميّة جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلاميّ. وهذه الأمة ـ بهذه المواصفات ـ قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعاً»[3]. ولهذا الانقطاع تأثيراته ومضاعفاته على الواقع الاجتماعي والفكري للمسلمين بحسب «قطب».

ولسيد قطب منهج خاص في فهم القرآن ورسالته، ذلك المنهج

---

(1) سيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، القاهرة، 1962م، ص22 ـ 23.

(2) سيد قطب: **معالم في الطريق**، دار الشروق، بيروت، ص17 ـ 18.

(3) المصدر نفسه، ص5 ـ 6.

الذي يعتمد في ظاهره على التصوير الفني، والتعبير الأدبي، والأسلوب الوصفي، غير أنه في جوهرِهِ منهج قائم على الفكر الحركي، والروح النضالية، والأداء التغييري الذي يعتبر كل ما حوله عبثاً وفاسداً وضالاً، ومن هنا تأكيده البالغ على أهمية التغيير في الفكر والأداء معاً. يصف حالته في ظلال القرآن قائلاً: «... وعشت ـ في ظلال القرآن ـ أنظر من علو إلى الجاهلية التي تموج في الأرض، وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة والهزيلة. أنظر إلى تعاجب أهل هذه الجاهلية بما لديهم من معرفة الأطفال، وتصورات الأطفال، واهتمامات الأطفال. كما ينظر الكبير إلى عبث الأطفال، ومحاولات الأطفال، ولثغة الأطفال. وأعجب، ما بال الناس؟! ما بالهم يرتكسون في الحمأة الوبيئة، ولا يسمعون النداء العلوي الجليل. النداء الذي يرفع العمر ويباركه ويزكيه؟»[1]. تلك النظرة التي نرى تعبيراً صادقاً عنها في كتاب «معالم في الطريق» الذي يعبر الكاتب فيه عن رفضه المطلق لكل ما يجري في هذا العالم من تصورات وممارسات، داعياً إلى خلقِ عالمٍ جديد ينقطع كليّاً عن السابق بمفرداته وأسسه الفكرية واعتباراته العملِية.

كما ينظر «سيد قطب» إلى الفرد المسلم في بعده العقدي، والفكري، لا في انتمائه إلى الأرض والشعب واللغة وغيرها، كما هي النظرة لدى «قطب» إلى المجتمع المسلم، ويعكس تلك النظرة وصفه الذي يقول فيه: «وعشت ـ في ظلال القرآن ـ أرى الإنسان أكرم بكثير من كل تقدير عرفته البشرية من قبل للإنسان ومن بعد. إنه إنسان بنفخة

(1) سيد قطب: **مقدمة في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت، 1987م.

من روح الله. . . فعقيدة المؤمن هي وطنه، وهي قومه، وهي أهله. ومن ثم يتجمع البشر عليها وحدها، لا على أمثال ما تتجمع عليه البهائم من كلأ ومن مرعى وقطيع وسياج!»[1].

يعتبر «سيد قطب» القرآن الكريم مصدراً لكل ما يعنيه المسلم في الجانب التربوي والمنهجي وفي الواقع العملي: «إنّ هذا القرآن ليس مجرد كلام يُتلى، ولكنه دستور شامل، دستور للتربية، كما أنه دستور للحياة العملية»[2]. ومن هنا ينبغي للمسلم أن يقرأ هذا الكتاب كما كان يقرأه المسلمون الأوائل ليس بقصد التقديس والتبرك فحسب بل بغرض التطبيق في الحياة، ولحل المشاكل التي يواجهها المسلم في الواقع الفكري والعملي: «ولن ننتفع بهذا القرآن حتى نقرأه لنلتمس عنده توجيهات حياتنا الواقعة في يومنا وفي غدنا. كما كانت الجماعة المسلمة الأولى تتلقاه لتتلمس عنده التوجيه الحاضر في شؤون حياتها الواقعة. وحين نقرأ القرآن بهذا الوعي سنجد فيه عجائب لا تخطر على بال الساهي! سنجد كلماته وعباراته وتوجيهاته حية تنبض وتتحرك وتشير إلى معالم الطريق، وتقول لنا: هذا افعلوه وهذا لا تفعلوه. وتقول لنا: هذا عدوكم وهذا صديق. وتقول لنا: كذا فاتخذوا من الحيطة وكذا فاتخذوا من العدة. وتقول لنا حديثاً طويلاً مفصلاً دقيقاً في كل ما يعرض لنا من الشؤون»[3].

ويفسح عن منهجه المفضل في فهم القرآن الكريم بقوله: «ونحن

---

(1) سيد قطب: **مقدمة في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت، 1987م.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص261.

(3) المصدر نفسه.

نؤكد على هذه السمة في القرآن، سمة الواقعية الحركية، لأنها في نظرنا مفتاح التعامل مع هذا الكتاب، وفهمه وفِقْهِهِ وإدراك مراميه وأهدافه».
ومن ثم يؤكد على هيمنة القرآن على غيره قائلاً: «ومن ثم لا يحاكم القرآن والحديث لغير القرآن، ولا ينفي شيئاً يثبته القرآن ولا يؤوله، ولا يثبت شيئاً ينفيه القرآن ويبطله، وما عدا المثْبَتُ والمنفي في القرآن، فله أن يقول فيه ما يهديه إليه عقله وتجربته»[1].

إن التشدد الذي نلمسه في خطاب «سيد قطب» في «**معالم في الطريق**» وغيره من كتبه، ليس إلّا انعكاساً للواقع الأليم الذي كان يعيشه، حيث كان العنف المادي سمة من سمات ذلك الواقع، وأنتج في المقابل عنفا في الخطاب لدى الطرف الآخر. هذا التشدد النظري يعطي ذريعة لبعض خصوم «سيد قطب» أن يعتبره مؤسساً للتشدد الديني في القرن العشرين، الذي مهد لحركات التكفير في الواقع الإسلاميّ فيما بعد وحاضرا، وجلب الويل والدمار النفسيين للحركات المتشددة، قبل الدمار والخراب الماديين للمجتمعات التي يتواجدون فيها.

المفسّرون ذوو الاتجاه الحركي

22 ـ فضل الله (مواليد 1935)، نموذجاً

المفكر الإسلاميّ، والفقيه الشيعي، محمد حسين فضل الله، صاحب الآراء الجريئة، والمواقف المشهورة، يعتبره مناصروه فقيها مجدداً، ومفكراً ألمعيّاً، وعقلاً استراتيجيّاً. في حين يرى فيه ناقدوه محاوراً لبقاً، سخَر علاقاته الواسعة والمتشابكة في خدمة بناء إمارة

(1) سيد قطب: **مقدّمة في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت، 1987م. ج4، ص 26.

خاصة به وبعائلته وحاشيته. ولكن هو بين هذا وذاك، إنسان واثق من نفسه، منسجم مع ذاته، متفاعل مع مجتمعه، منفتح على خصومه قبل أصدقائه، يملك عقلاً راجحاً، وثقافةً واسعة، وأدباً جمّاً، وشخصيّة هادئة، محسود من قبل أصدقائه قبل أعدائه. يفهم «فضل الله» الإنسان بحركيته، والحياة بحيويتها، والروح بسموها وصفائها: «إنني أفهم الحياة بأنها الحيوية العقليّة والروحية، والحركية التي تمثل الوجود الإنساني الذي يبحث عن فكر ينغرس فيه، وعن مستقبل يصنعه، وعن روح يسمو معها ويصفو»[1].

كما أنه يعرِّف «الإسلام» حركيّاً، بحيث لا يعرف السكون والركون، بل في تحرك دائم ودؤوب من أجل الإنسان ومستقبله: «فلقد اكتشفت الإسلام الحركي مبكراً، قبل أن يكون هناك حزب إسلاميّ، فأنا لم أنتظم في ذلك الوقت، لا في حركة التحرير التي كانت موجودة، ولا في الإخوان المسلمين، ولكنني كنت أعيش قلق الإسلام»[2]. والفهم الحركي ـ في هذه الحالة ـ منحته حركيةً في فكره وسلوكه، وحضوراً فاعلاً في مجتمعه، يصف حالهُ بنفسه قائلاً: «. . .أنا أعيش كإنسان شاعر يحب الجمال، ويحب الطبيعة، ويحب الحياة. لكنني لم أعش في كل حياتي هذا الاسترخاء في الطبيعة، أو الاسترخاء أمام حالات اللهو والعبث في الحياة. قد يكون ذلك مزاجاً، ولكنه في الوقت نفسه يمثل كل أسلوب حياتي، فأنا قد لا أجد الوقت الذي أفرغ فيه لنفسي أو لأهلي حتى الآن وأنا في الطريق إلى السبعين»[3].

---

(1) فضل الله، محمد حسين: نقلاً عن: **موقع بينات التابع للسيد فضل الله**.

(2) فضل الله، المصدر نفسه.

(3) فضل الله، المصدر نفسه.

يفهم المفسّر «فضل الله»: «القرآن» كتاباً سماوياً، أساسه الإقناع وأسلوبه الحوار، ورسالته الهداية، ومنهجه الحياة، فكتب **«أسلوب الدعوة في القرآن»** و**«الحوار في القرآن»**، ومن ثم يستوحي من القرآن مفاهيمه حول الحياة، والإنسان، وقضايا الأمة، وذلك من خلال تفسيره الحركي **«من وحي القرآن»**، و**«مفاهيم حركية من وحي القرآن»**، وغيرها من كتب ورسالات. إنه من الدعاة إلى التجديد والمعاصرة في التفسير، ولكن دون أن يمس الثوابت في مجال فهم القرآن: «إننا ندعو إلى تفاسير جديدة من خلال فهم جديد ومعاصر، ولست أقصد بذلك أن تكون الجدّة عُقدَة ضعف نعيشها في حاجتِنا إلى الإجابة عن أسئلة العصر، لنتكلف الجديد من خلال التأويل الذي لا يحتمله النص»[1].

يؤمن «فضل الله» بالإنسان وأنه مسؤول في الحياة، ويؤكد على أهمية «القناعة الذاتية» كمنطلق لكل حوار ناجح، وبحثٍ منتج، واتجاه فكري سليم: «الإسلام يرفض التقليد، فأنت تريد أن تعيش قناعتك أو تكّون قناعتك أو تحرك قناعتك في الواقع، فلا بدّ لك من أن يكونَ الأساس في قناعتِكَ فكرك الذي تطلقه بما تملك من عناصره، وتحرّك به مع الفكر الآخر في ما يملك من العناصر الأخرى لتكون القناعة منطلقة من ذاتك، لا من محاكاة الإنسان الآخر واتباعه»[2]. كما يعتبر «فضل الله» القناعة الذاتية ركيزةً أساسيّة لكل انفتاح على الدين والإيمان، فإنه يرفض في المقابل الإكراه في مجال الدين وقضايا الإيمان، في كل صوره وأشكاله، قائلاً: «ثم ننطلق في مرحلة أخرى في الطريق إلى الفكرة في

(1) فضل الله: **تأملات قرآنية في المنهج**.
(2) فضل الله: **المنهج العلمي والعقلي في القرآن**.

الإسلام (لا إكراه في الدين)، إن المسألة هي أن الله لا يريد لنا أن نُكرهَ إنساناً على الالتزام بأية قناعة مصدرها الفكر. إن الله يريد أن يوحي إلينا أن مسألة الدين ليست من المسائل التي يمكن لإنسان أن يُكرَه إنساناً عليها، وإن مسألة الإيمان ليست من المسائل التي يمكن أن تخضع للضغط، باعتبار أن قصة دينك فيما هو الفكر الديني، هي قصة وجدانك في ما تختزنه من كل المفردات الدينية التي يتحرك بها العقل. وهكذا مسألة الإيمان. أنا قد أستطيع أن أضغط عليك، أن أحبسك في زنزانة، ولكنني لا أستطيع أن أحرك أيَّ مفصل من مفاصل عقلك لأضغط عليه بشكل مباشر أو غير مباشر»[1].

وفي نظرته إلى القرآن والسنّة، لا يسوّي «فضل الله» بينهما في القبول والرد، وإنما يؤكد على أولوية القرآن المرجعية، وتقدمه على السنّة: «عندما نعيش هذه المسألة في الفرق بين القرآن كمصدر أساس ليس فيه أي شك، وبين السنّة كمصدر نؤمن به، ولكن طريقةَ ثبوته تحتاج إلى كثير من الجهد، يفرض هذا علينا أن نلجأ إلى القرآن أولاً، لنثبت مصداقية السنّة على هذا الأساس»[2].

وبذلك يسجل «فضل الله» اعتراضه الضمني على الذين لا يميزون بين الكتاب والسنّة في المنزلة والمرتبة ويعدّونهما في مرتبة واحدة من حيث القيمة المعرفيّة، بل يساوون بينهما في الاستدلال والاستنباط. وكما هو معروف فإنه منهج عامّة الفقهاء في درس الآيات والروايات لأغراض فقهيّة ولاستنباط أحكام الشريعة، حيث لا يوجد عندهم فرق بين المصدر القرآنيّ والروائيّ من هذه الناحية.

---

(1) فضل الله: المنهج العلمي والعقلي في القرآن.

(2) المصدر نفسه.

المبحث العاشر
العقل المقاصدي

ما هو التفسير المقاصدي؟

برز العقل المقاصدي مبكراً في الوسط الفكري والفقهيّ لعلماء المسلمين. ولو تجاوزنا النصوص الإسلاميّة ذاتها فإن أول صياغة للضرورات الخمس بدأ بالظهور بحسب بعض المتابعين[1] لسير الفكر المقاصدي في كتابات أبي الحسن العامري[2] (ت 381هـ) المتكلم والفيلسوف المعروف، تلك الضرورات التي شكلت فيما بعد محور الكلام عن مقاصد الشريعة. ومن ثم استخدمها كل من الجويني[3] (419 ـ 478 هـ)، والغزالي[4] (450 ـ 505هـ)، وشكّلت فيما بعد محور الدرس عند أبي إسحاق الشاطبي[5] (ت 790هـ)، في كتابه المعروف «**الموافقات في أصول الشريعة**» وتناقلها فيما بعد أصوليون وفقهاء بالسلب أو بالإيجاب بحسب فهمهم لطبيعة الشريعة الإسلاميّة ومستوى وعيهم بالواقع الاجتماعي والاجتهادي. يؤكد «الجويني» على أهمية «المقاصد»

---

(1) انظر: الريسوني، أحمد: **البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله**، بحث مقدم لندوة حول مقاصد الشريعة، لندن، مارس 2005، المنشور في مواقع عدة على النت.

(2) انظر: العامري، أبا الحسن: **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967م ص 125.

(3) انظر: الجويني: **البرهان في أصول التفسير** (مصدر سابق)، ج1، ص206، وج2، ص518 وما بعدها.

(4) انظر: الغزالي، أبا حامد: **المستصفى في أصول الفقه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م، ج1، ص283؛ **شفاء الغليل في بيان مسالك التعليل**، ص 161 ـ 172.

(5) هو إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي ونسب إلى لخام وغرناطة وشاطبة فقيل: اللخمي والغرناطي والشاطبي.

ودورها المركزي في فهم الشريعة قائلاً: «من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[1]. كما ينقل «السيوطي» عن «الغزالي» قوله: «مقاصد الشرع قبلة المجتهدين، من توجَّه إلى جهة منها أصاب الحق»[2].

والسؤال المطروح بخصوص التوجّه المقاصدي: هل أنه يقوم بدور المنهج ويعتبر قسيماً للعقل الاجتماعي والعقل الفلسفي وغيرهما؟ أم أنه صنف من أصناف تلك التوجهات ولا يمكن اعتباره مستقلاً؟ كي ينتظر منه أداء الوظائف المنهجيّة المعروفة.

وللإجابة على هذا السؤال ينبغي أن نعرف ما يقوم به الاتجاه المقاصدي من وظائف، وهل هناك من اختلاف بينه وبين سواه في أداء المهمات المعرفيّة؟ اتضح من خلال ما سبق من أبحاث أنّ الاتجاه الاجتماعي له نظرة مختلفة مع النظرة الفلسفية والكلاميّة وغيرهما. وهذا الاختلاف يؤثر في طريقة أداء الوظائف المنهجيّة وإنجاز المهمات المعرفيّة. وأما الاتجاه المقاصدي فيقوم بأداء الوظائف المنهجيّة بنظرة مقاصدية، وتلك النظرة قد تتبلور من خلال قراءة اجتماعية للنص، أو قراءة فلسفية له، أو قراءة كلاميّة، وما إلى ذلك من قراءات مختلفة، ولا يبدو أن هناك قراءة مقاصدية خارج إطارات بحثيّة سابقة، بحيث لا ينطبق عليه التوجّه الفلسفي أو الاجتماعي أو الكلاميّ أو الفقهيّ أو غيرها.

ومن هنا فمن يقصدُ من القراءة المقاصدية شيئاً مختلفاً عما سبق بيانه

---

(1) الجويني: **البرهان** (مصدر سابق)، ج1، ص206.

(2) السيّوطي، جلال الدين عبد الرحمن: **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، 1985م، ص182.

فعليه أن يبين اعتبارات جديدة خارج الاعتبارات السابقة، ولا يبدو أن هذه القراءة لها معطيات منهجيّة ومعرفيّة مغايرة لما سبق.

وعليه، فإن العقل المقاصدي هو تعبير إطاري يحتوي على المعطى الفلسفي تارة، وعلى المعطى الاجتماعي أخرى، وعلى المعطى الكلاميّ ثالثة، وعلى التركيب من تلك الاعتبارات رابعة، وهكذا.

ولكن قد ينظر إلى التوجّه المقاصدي، باعتباره صنفاً مستقلاًّ من أصناف المنهج العقلي، وذلك بالنظر إلى ما يقوم به من دور منهجي عبر تحديد خيارات بحثيّة مختلفة عن سابقاته، سواء لجهة المنطق الذي يحكم هذا التوجه، أو لجهة خصائص التصنيف واعتبارات المنهج من الفهم المتميز وخيارات مختلفة في التوصيف والتبرير والتفسير، وهكذا.

كما أنّ «العقل المقاصدي» يتميز بالقدرة الفائقة على القوننة والتقعيد، وبمقدوره ضبط الأفكار والمساهمة في إدراك مآلات الأفعال وإدارة عملية التفسير والتشريع إدارة فعالة، وإخراجهما من أسر التفسيرات الحرفية التي يتجاهل أصحابها دور الواقع أو يتجاوزونه متمسكين بالنص وبمعناه الحرفي الضيق، غافلين عن أن القراءة الحرفية هي قاتلة للنص وملغية لدوره في إدارة الواقع المليء بالتعقيد والتغيير. كما أنّ الفكر المقاصدي يختزن في داخله طاقات هائلة لصالح حاجات الواقع، وقضايا المجتمع وحقوق الإنسان.

هذا هو الحال على مستوى النظر والطرح، وأما الواقع الاجتهادي فيكشف عن خيبة أمل أصابت المقاصديين جراء ضآلة النتائج التي توصلوا إليها من خلال ممارساتهم المعرفيّة والاجتهادية المشلولة لأسباب كثيرة؛ منها: وجود عراقيل نظريّة وعملية عديدة أمام مشروعهم

الفكري الطموح. كل ذلك رغم المسافة الشاسعة التي تفصل بين الفقه التقليدي (الذي لم تَعُد له سلطة حقيقية على الحياة ومجرياتها بسبب تغير أوضاع المجتمع وسرعة وتيرة المتغيرات فيه) من ناحية، ومتطلبات الواقع وحاجات الفرد المسلم والمجتمعات المسلمة من ناحية أخرى.

وفي مجال الدرس القرآنيّ تحديداً، فإن للمقاصد وزناً خاصّاً ووضعاً مختلفاً، إذ المفسّر الجاد ينطلق من المقاصد القرآنيّة لفهم معانيه، وتفسير آياته، ومقاربة خطاباته. فمن المفسّرين من يعتبر المقصد الأساسيّ للقرآن الكريم «الهداية» كما ذهب إليه كلٌّ من محمد عبده، رشيد رضا، الصدر والطباطبائي. ومنهم من يعتبر المقصد الرئيسي للقرآن «القيَم»، وهو رأي أهل العرفان كصدر الدين الشيرازي، والفيض الكاشاني والمتصوفة عموما. والبعض يرى المقصد الأساسيّ للقرآن «العقلانية»، كإقبال اللاهوري وغيره. وهناك مفسّرون أمثال ابن عاشور يعتبر المقصد العام والغرض الأكبر للقرآن «إصلاح حال الأمة». وفي مطلق الأحوال فإن لتحديد مقاصد الخطابات القرآنيّة الدور المؤثر في تخصيب بيئة المعنى، وإثراء عملية الفهم، وتحديد نبض الخطابات القرآنيّة، وتالياً التفسير الدقيق للمفاهيم القرآنيّة، والفهم المقاصدي للقرآن الكريم يمكّن المفسّر والفقيه في آن واحد على تجاوز الكثير من الشكليات التي ورثناها من السابقين، والتي تحولت بفعل الممارسة التاريخية الطويلة إلى تقاليد معرفيّة للجهد الاجتهادي والتفسيري، وهي في الحقيقة ليست أكثر من عراقيل معرفيّة أمام المفسّر والفقيه. في حين أنّ المفسّر التقليدي لا يستطيع تجاوز تلك التقاليد كونها بمثابة المقومات النظريّة والفعليّة للعمل الاجتهادي والتفسيري غير المقاصدي.

التفسير المقاصدي للقرآن

التفسير المقاصدي هو تفسير مركب باعتباره يسعى من ناحية للكشف عن الأهداف الحقيقية للنص، ومن ناحية أخرى يحاول أن يبقى وفيّاً لمعطيات النص ولو من خلال التأويل الذي يقوم به المفسّر لظواهر الآيات لصالح المعاني، كما أنّ التفسير المقاصدي هو تفسير عصري يحاول أن يجد له الصدى في الواقع التطبيقي للمعاني القرآنيّة على الواقع العملي للإنسان. وهذا التفسير كالتفسير الاجتماعي والفلسفي يتأثر بوعي المفسّر وخبراته المعرفيّة وقدراته التطبيقية. إنّ الخلل الذي نشهده في تلك المناحي التفسيريّة هو راجع في الحقيقة إلى الضعف النظري والوعي المعرفي وسوء التطبيق لدى المفسّر، وقد لا يكون سببه الضعف من ناحية المنهج واعتباراته الخاصة والعامّة. والدعوة إلى التفسير والفهم المقاصديين لنصوص القرآن والسنّة من الأمور الشائعة في عصرنا، غير أنّ النماذج التطبيقية لهذا المنهج قليلة إن لم تكن نادرة، ولعل أبرز مصداق لتطبيق هذا المنحى من التفسير هو ما قام به «ابن عاشور» في جهده التفسيري المميز «**التحرير والتنوير**».

يُعتبر «ابن عاشور» الممثلَ الأبرز للعقل المقاصدي في عصرنا وذلك من خلال مساهماته المقاصدية العامّة من ناحية، ومن خلال جهده التفسيري والمقاصدي الهام من ناحية أخرى. ذلك الجهد الذي عمل عليه ما يقارب نصف قرن (تسعاً وثلاثين سنة وستة أشهر). والمطبوع في 30 مجلداً و11197 صفحة عدا الفهارس (طبعة دار سحنون). وفي ما يلي توضيح موجز حول التفسير والمفسّر.

23 ـ الطاهر بن عاشور (1879 ـ 1973)، نموذجاً

المفكر الإصلاحي والمثقف الموسوعي والمفسّر المقاصدي، شيخ الإسلام المالكي وشيخ الجامع الأعظم الزيتونة محمد الطاهر بن عاشور هو أحد أبرز وجوه الفكر المقاصدي، ومن المصنفين الأساسيّين فيه بعد العز بن عبد السلام (660هـ) وأبو إسحاق الشاطبي (790 هـ)، كما أنه صاحب رؤية واضحة في مجال التربية الدينية، ومؤلف كتاب «**أليس الصبح بقريب**» في الإصلاح التربوي الديني المنشود، وهو الذي قام بتجديد المنهاج الدراسي الشرعي ودعمه بإضافة مواد علمية كالكيمياء والفيزياء والجبر وغيرها[1]. وكان «للفلسفة والمنطق عند ابن عاشور مكانة وتقدير، فقد كان يدرس المنطق والحكمة، وكان كتاب «**النجاة**» للشيخ الرئيس أبي علي سينا من جملة الكتب التي درّسها بجامع الزيتونة، جنباً إلى جنب مع المقدمة لابن خلدون، **ودلائل الإعجاز** لعبد القاهر الجرجاني، **والموافقات** للشاطبي»[2]. توجه ابن عاشور إلى القرآن بدافع فهم جديد برؤية مقاصدية ونزعة إصلاحية حين يؤكد أن «الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها»[3]. وبعد البحث والدراسة لا يجد ضالته في الكتب التفسيريّة الموجودة لأنها تفاسير قليلة الفائدة وكثيرة النقل والحشو: «فالتفاسير وإن كانت كثيرة فإنك لا تجد

---

(1) انظر: الغالي، بلقاسم: **شيخ الجامع الأعظم**... ص 56 ـ 60؛ الحمد، محمد: **مدخل لتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور**. www.ibnali + slam.com.

(2) الميساوي، محمد طاهر: **مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور**، ص17.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس 1997م، ج1، ص67.

الكثير منها إلّا عالة على كلام سابق»[1]. وهو يرى ذلك في تضادّ مع رسالة القرآن، التي تتطلب التجديد في القراءة وأدواتها بغرض تحقيق فهم جديد، ولاكتشاف معارف ومفاهيم جديدة من القرآن؛ «فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد»[2]. وعليه، لا بدّ من تفسير يعتمد على التدبر والتعمق في معاني القرآن، واستخراج آراء جديدة من خلال تأويل سديد؛ إذ لا يجوز أن يبق التفسير «تسجيلاً يقيد به فهم القرآن، ويضيق به معناه»[3].

فإن اعترض معترض قائلاً: كيف تدعو إلى فهم جديد وتأويل سديد للقرآن المجيد والحال أن القرآن يصرح: ﴿. . . وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ. . . ﴾[4]؟ يجيب «ابن عاشور» بقوله: «هذا من حيث ما لمعانيه من العموم والإيماء إلى العلل والمقاصد»[5]. حيث إنّه ليس كل من فسر القرآن فهم مقاصده وأدرك مراميَه، بل يحتاج ذلك إلى أناس قادرين على استنطاق النص القرآنيّ واستيعاب خطابه والوصول إلى أهدافه: «فمراد الله من كتابه هو بيان ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين، وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيناً وتعبدنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه»[6].

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس 1997م، ج1، ص7.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه: ص13.

(4) سورة آل عمران: الآية 7.

(5) ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس 1997م، ج1، ص81.

(6) المصدر نفسه: ص 19.

ثم يذكر «ابن عاشور» مقاصد أساسيّة لنزول القرآن من وجهة نظره والتي تتجسد في: إصلاح الاعتقاد، وتهذيب الأخلاق، والتشريع، وسياسة الأمة، والقصص، والتعليم، والمواعظ والإنذار، والإعجاز. وبعد هذا الاستقراء للمقاصد، يشرح أسلوبه في استنطاق النص الموافق لضوابط الاستنباط قائلاً: «فغرض المفسّر، بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى، في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ، من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً»[1]. من هنا فإن المقاصد هي مركز المعنى وبؤرة التأمل والتأويل من وجهة نظر «ابن عاشور»، ولذا يبدأ كل سورة ببيان مقاصدها تحت عنوان: «أغراض السورة»، ومن ثم يقوم بتفسير الآيات القرآنيّة وفق منهجٍ قويم وأسلوبٍ رصين، وأخيراً يهتم باستنباط الفوائد منها وربطها بحياة المسلمين. كما أنه يبدي حرصاً كبيراً على استلهام العبر والدروس من القرآن لتكون سبباً في النهوض بالأمة في ظل المقاصد العليا للقرآن الكريم، ولا شك أن هكذا نظرة إلى القرآن ومفاهيمه يبعد المفسّر عن كثير من الأخطاء، التي ارتكبها العديد من المفسّرين الذين فسروا القرآن بنظرة ضيقة ومن خلال المواقف المذهبية والمدرسية وغيرهما،أو من خلال التفسير الحرفي الضيق، وحُرموا بذلك من الفيض القرآنيّ الواسع ومراميه العميقة.

غير أنه كما أشرنا تعتري هذا الميدان المعرفي الكثير من العراقيل الاجتماعية والتاريخية والتقاليد المتَّبعة في مجال التفسير المقيد بقيود شكلية وصورية عديدة، ولعل من أهم تلك العراقيل البُنية المعرفيّة

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس 1997م، ج1، ص20.

المتوارثة التي تقف أمام كل جهد معرفي جديد بتهمة البدعة والخروج عن منهج السلف الصالح، وهو اعتراف ضمني بالعجز المعرفي، ولكن المشكلة، أنهم يمنعون الآخرين أيضاً عن مواصلة الطريق في فهم أكثر دقة ومتانة وعملية للخطابات القرآنيّة، وهي مشكلة قديمة ومتجددة وتعاني منها عامّة المواقع الفكرية في العالم الإسلاميّ، ويكشف عن الدور الخطير والفاعل للموانع النفسية التي تقيد الفكر الاجتهادي والجريء القادر على التصدي للقضايا الفكرية الحرجة، وتقديم التصور الإسلاميّ للحل والمعالجة بروحٍ منفتحة وقلب مطمئن ورأس مرفوع بين سائر الأمم. وتلك الموانع النفسية بدورها تخلق أزمات فكرية وممنوعات نظريّة واحتياطات غير لازمة، وقس على هذا من المشاكل التي تغلق المنافذ على كل حركة فكرية خارج المألوف، وخارج رضا الجهات والمقامات التي تعتبر نفسها وصية على المعرفة، وعلى حركة الفكر والفقه الإسلاميّتين.

الفصل الرابع

المنهج الإشاري الصوفيّ

تمهيد

أما المنهج الثالث المعتمد في التفسير فهو المنهج الإشاري والإشراق الباطني، ذاك الاتجاه الذي ظهر على أثر الضعف الذي أصيبت به الاتجاهات العقليّة والأثرية، حيث لم يتم تقنين دور العقل وفعاليته في العمل التفسيري، ولا الاستفادة المقننة من المأثور والمنقول في تكوين فهم أفضل للقرآن الكريم ورسالته. فاتجه بعض المفسّرين المسلمين إلى الباطن وتجليّاته لجبر بعض النقص والضعف الذي أصاب هذين الاتجاهين؛ إلّا أنّ المنهج الذي استعانوا به لفهم القرآن خلا ـ بشكل عام ـ من جهد نظري وتنظيري لدعم أسس المنهج المتبع ومرتكزاته. ويستثنى من كل ذلك جهد شيخ الإشراق السهروردي في كتابه «شرح حكمة الإشراق»[1] الذي أخذ بعداً تنظيرياً، بعيداً عن واقع القرآن المعرفي، كما أنه لم يؤسس عليه ولم تُستثمر تلك الجهود في مجال التفسير ولم يتمَّ استبدالها بجهود أخرى مماثلة.

---

(1) انظر: النشار: **المنطق الإشراقي عند السهروردي** (مصدر سابق)، ص 303 ـ 326.

في نظرة سريعة إلى التراث الإسلاميّ نرى الموروث الديني في الإسلام ينقسم إلى قسمين رئيسيين، هما: الظاهر والباطن، أو الشريعة والطريقة. يمثّل «التصوّف» أو «العرفان» باطن الشريعة، انطلاقاً من كلمة يرددها الصوفيّة والعرفاء، أنّ الرسول (ص) قال: «الشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي»[1]. كما أنّهم يعتبرون أن «الشريعة علم، والطريقة عمل، والحقيقة هي الوصول إلى الله»[2].

إن التراث الصوفيّ الغني بالمعارف الشعورية والوجدانيات ينقصه التهذيب والتبرير والتنظير، فإن تلك الجهود بما فيها من الغناء الروحاني لم تستطع أن تجلب رضا عامّة الفقهاء والعلماء، وأصبح الفكر الصوفيّ وعمله مرفوضين من قبل العديد منهم كونه غير مؤسس على اعتبارات دينية واضحة مستمدة من القرآن والسنّة واعتباراتهما.

إن مصطلحَي التصوّف والعرفان قد يراد بهما معنى واحد، وقد يختلفان. ويفرّق البعض[3] بينهما بأن «العرفان» هو البعد الثقافي لهذا الاتجاه، في حين أنّ «التصوّف» هو البعد الاجتماعي له. وفي مطلق الأحوال، فإن المنهج الإشراقي ـ الإشاري يمثل تعبيراً عن تلك النزعة المعرفيّة التي يرى أنّ الحقيقة تتصل بالحال والأحوال، والقلب والوجدان، دون القول والبيان، ولا العقل والإمعان. ونظراً لاختلاف المواقف تجاه هذه النزعة سوف نتعرض أولاً إلى تلك المواقف ومن ثم نرى منهجهم في التعاطي مع قضايا المعرفة، وذلك ضمن الأبحاث التالية:

---

(1) النسفي، عز الدين: **الإنسان الكامل**، تصحيح: ماريجان موليه، نشر مركز الدراسات الإيرانية ـ الفرنسية، 1350هـ. ش.، ص 3؛ نقلاً عن سجادي، د. ضياء الدين: **مدخل إلى العرفان والتصوّف** (بالفارسية)، سمت، طهران، 1380هـ. ش.، 2001م، ص 16.

(2) المولوي، جلال الدين الرومي: **مثنوى معنوي** (بالفارسية)، تصحيح: عبد الكريم سروش، مقدّمة الدفتر الخامس، انتشارات علمي فرهنگي، طهران، 1375هـ. ش. 1996م.

(3) المطهري، مرتضى: آشنائي باعلوم إسلامي **(التعريف بالعلوم الإسلامية)**، ج2، ص70.

المبحث الحادي عشر
نظريات في التصوف

لقد اختلف الباحثون حول «التصوف» و«العرفان» بأنّه أصيل في الإسلام أو دخيل عليه، فهناك من اعتبره دخيلاً ومستورداً، في حين أنّ البعض عدَّه من صميم الفكر الإسلاميّ. ونستطيع أن نبرز آراء ثلاثة بهذا الخصوص.

1 ـ نظريّة الخلوص والأصالة

يعتقد المتصوفة والعرفاء أنفسهم بأن هذا الاتجاه هو الإسلام المحض والخالص، ويستندون لإثبات خلوص هذا المنحى إلى نصوص قرآنية ونبوية، وسيرة السلف الصالح[1]. كما يستندون في بناء النظام المعرفي، وحفر المصطلحات الأساسيّة المعتمدة لديهم إلى القرآن الكريم، وذلك في مثل مصطلحات: التوبة، والفقر، والتوكل، والرضا، والخوف، والرجاء، والمراقبة، والقرب، والحب، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والشهود، واليقين، والتخلّي وغيرها، متوسعين في التأويل[2].

---

(1) انظر: عطار، فريد الدين: **تذكرة الأولياء**، نشر زوار، طهران، 1346هـ.ش؛ ابن عربي، محيي الدين: **رسائل ابن العربي**، ج1، 2، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001م؛ الهمذاني، عين القضاة: **زبدة الحقائق**، تصحيح: عفيف عسيرا، جامعة طهران، طهران، 1381هـ.

(2) انظر: الغزالي، أبا حامد: **كيماى سعادت**، تصحيح: أحمد آرام، طبعة 12، ج2؛ الكاساني، عبد الرازق: **مصطلحات الصوفية**، طبعة بيدار، قم، د.ت؛ والقيصري، داوود: **شرح فصوص الحكم**، طبعة بيدار، قم، د.ت؛ ابن تركة، صائن الدين: **تمهيد القواعد**، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة، طهران، 1981م؛ الكاساني، عبد الرازق: **شرح منازل السائرين**، طبعة طهران.

كما أنهم يعتبرون أن «المقامات» في العرفان الإسلاميّ بأركانها الأساسيّة وهي: المخافة، والمحبة، والمعرفة[1]، لها جذورها في القرآن الكريم والتراث الإسلاميّ بشقيه الروائيّ والعملي. من هنا فإنهم يصرّون على صحة طريقتهم ومنهجهم في التعامل مع الحياة وقضاياها النظريّة والعملية.

2 ـ نظريّة الاختراق

وفي المقابل، هناك طائفتان تعتبران التصوّف والعرفان دخيلين على الإسلام، وليس لهما جذور في الفكر الإسلاميّ. يمثل الطائفة الأولى الفقهاء والمتكلّمون المسلمون؛ حيث يعتبرون «التصوّف» بدعةً كبيرة دخلت في الوسط الإسلاميّ من خلال جماعة مغرضين أو جهلاء، الذين لا يريدون أو لا يستطيعون أن يفهموا الإسلام شريعة وعقيدة من خلال مصادره الأساس أي القرآن والسنّة.

والطائفة الثانية، هم المستشرقون حيث اعتبروا أن العرفانيين يتحدثون فوق ما يدعو إليه الإسلام، لما في كلامهم من السموّ والعمق المعرفيين، فالتمسوا للتصوف جذوراً هندية ـ إسكندرانية (الأفلاطونية المحدثة). ويُعتبر المستشرق «كافيدو» رائد هذا الرأي[2].

يقول «المطهري» بهذا الخصوص: «يصرُّ بعض المستشرقين على أن العرفان والأفكار العرفانية الدقيقة، قد دخلت من خارج العالم

(1) انظر: شووان، فريتيوف: **جوهر وصدف العرفان الإسلامي**، الترجمة الفارسية: د. مينوحجّت، نشر سهروردي، طهران، 2001م، ص265.

(2) المطهري، مرتضى آشنائي باعلوم إسلامي (التعريف بالعلوم الإسلامية)، ج2، ص 84، وما بعدها.

الإسلاميّ. وقد صوّروا لها تارةً جذوراً مسيحية، وأخرى اعتبروها ردّة فارسية على الإسلام والعرب، وثالثة صنفوها جملة وتفصيلاً ضمن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، التي هي بدورها مركبة من أفكار أرسطو، وأفلاطون، والفيثاغورية، والغنوصية الإسكندرانية، مضافاً إلى الأفكار والعقائد اليهودية والمسيحية، ورابعة عدوها ذات جذور بوذية. كما أنّ معارضي العرفان في العالم الإسلاميّ يسعون إلى نفي الجذر الإسلاميّ للعرفان والتصوّف، ويلتمسون له أسساً غير إسلاميّة. هؤلاء يدعون أن الإسلام دين سهل وبعيد عن التكلّف وقابل للفهم من قبل الجميع، وخالٍ عن الرموز والغموض، بل خالٍ عن كل ما يحولّه إلى أمرٍ غير مفهوم أو معقّد»[1]. وبذلك فإن هذا التوجّه بجانبيه النظري والعملي وافد وليس أصيلاً من منظور إسلاميّ.

3 ـ نظريّة الأمر بين الأمرين

يعتبر جماعة أن التصوف والعرفان ذات جذور إسلاميّة أصيلة، سواء في بعده الفكري (العرفان النظري)، أو في بعده السلوكي (العرفان العملي)؛ غير أنهم لا ينفون تأثّر العرفان والتصوّف بالتيارات الوافدة، سيّما التصورات الكلاميّة والفلسفية، وخاصة الإشراقية منها.

وعليه، لا يمكن ـ حسب هذه النظريّة ـ أن نعتبر العرفان الإسلاميّ معرفة إسلاميّة خالصة (محضة) كالفقه والحديث اللذين لم يتأثرا بالأفكار والثقافات الأخرى خارج نطاق الفكر الإسلاميّ. كما

(1) انظر: شيرواني، علي: **الدين والعرفان الديني** (بالفارسية)، دار الفكر، قم، ط1، 1998م، ص 35 ـ 36.

أنه ليس كالرياضيات والطب حيث تم استيرادهما من الخارج مباشرة[1].

ولكن سواء اعتبرنا العرفان أصيلاً أم دخيلاً أم غير ذلك فإن تراث العرفاء والمتصوفة في الإسلام تراث ضخم وهامٌّ لا يمكن إنكاره، كما أننا لا نستطيع أن ننفيَ دوره وتأثيره الكبيرين في رسم ملامح الفكر الإسلاميّ في مراحل تاريخية مختلفة. كما أنّ الرياضيات والطب ليسا من العلوم التي تمَّ استيرادها من الخارج، بل هناك العديد من الرواد المسلمين في هذين المجالين. فهذا الحديث برمّتِه ليس له أساس متين نظراً إلى واقع العلم والمعرفة في الوسط الإسلاميّ.

المعرفة من منظور صوفيّ

يعتبر المتصوفة وأصحاب الذوق والباطن، أن المعنى لا يوجد في النصّ، بل خارجه، المعنى يستشعر به الإنسان في قلبه وباطنه، وفي الطبيعة والمجتمع: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾[2]؛ ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[3]. من هنا، جاء تصور المتصوفة بأن اللغة عاجزة عن التوصل إلى الحقيقة، ولا يمكن لها وللمعارف المتصلة بها كالنحو والصرف والبلاغة أن تكشف الغطاء عن وجه المعاني.

وعليه، فإن الحلّ يكمن من وجهة نظرهم في التصفية، والتحلية،

---

(1) انظر: شيرواني، علي: **الدين والعرفان الديني** (بالفارسية)، دار الفكر، قم، ط1، 1998م، ص 42 ـ 43.

(2) سورة الذاريات: الآية 20.

(3) سورة الذاريات: الآية 21.

والتجلية التي تؤدي إلى المشاهدة والمكاشفة والعرفان والإشراق وبذلك يستطيع المرء أن يصل إلى الحقيقة الخالصة التي لا يسعها اللفظ والتعبير ولكن يستطيع القلب أن يحويها.

فالطريق للوصول إلى الحق والمعنى المتصل به ينحصر عند بعض هؤلاء بالذوق والحال، وتبدّل الصفات دون التعلّم والاكتساب[1]. في حين أنّ البعض الآخر منهم يعتبر أن السالكين إلى الحق مع كثرة الطرق وتعددها نوعان: **أولهما**: ما يبتدئ من طريق العلم إلى العرفان، ومن طريق الشهادة إلى الغيب. **ثانيهما**: ما ينجلي له الحق بالجذبة الإلهية، فيبتدئ من الغيب، ثم ينكشف له عالم الشهادة، أي يبدأ بالذوق وينتهي إلى الحكمة العقليّة[2].

إن تصوّر المتصوفة حول عجز اللغة عن إيصال المعنى أدّى بهم إلى القول باللغة الرمزية أو «لغة الأسرار»، لأنه كما يقول «النفري»: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»[3]، فلا بد من اختراع لغة مرنة، ومطّاطة قادرة على السعة والضيق حسب الرؤية والأفق الذي ينظر صاحبها من خلالها إلى الحقّ والمعنى.

وهذا التصوّر الرمزي دعا «ابن عربي» إلى أن يفسر قوله ـ تعالى ـ:

---

(1) انظر: الغزالي، أبا حامد: **المنقذ من الضلال**، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993م، ص71 ـ 80.

(2) انظر، طاش كبرى زاده: **مفتاح السعادة**، ص 63 ـ 64. نقلاً عن: النشار: (مصدر سابق)، ص 299.

(3) النفري، محمد عبد الجبار: **المواقف والمخاطبات**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م، ص 51.

﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ﴾[1]، بأن «لا تأكلوا معارفكم ومعلوماتكم بباطل شهوات النفس ولذاتها، بتحصيل مآربها، واكتساب مقاصدها الحسيّة والخيالية باستعمالها، وترسلوا إلى حكام النفوس الأمّارة بالسوء»[2].

وهو ما دعا «الزركشي» أن يتوقف عند هذا النوع من التفسير قائلاً: «فأما كلام الصوفيّ في تفسير القرآن، فقيل: ليس تفسيراً، وإنّما هي معانٍ ومواجيد، يجدونها عند التلاوة»[3].

كما ادعى بعض المعاصرين استناداً إلى ما ورد في كشكول البهائي، بأن «التفسير الذي يقع في مجلدين واشتهر باسم ابن عربي ما هو في الحقيقة إلا تأويلات الملاّ عبد الرزاق الكاشاني، وليس هو لابن عربي، ولكن لما وجدوه طافحاً بأسمى مراتب العرفان نسبوه إلى ابن عربي»[4].

وفي كل الأحوال، فإن دعوى الصوفيّة بامتلاكهم للحقيقة الخالصة محل نظر، ولا يمكن الإذعان بكل ما يقولون، بل عليهم أن يثبتوا ما يدّعون بالدليل والبرهان!

---

(1) سورة البقرة: الآية 188.

(2) ابن عربي، محيي الدين: **تفسير القرآن الكريم**، دار اليقظة العربية، بيروت، 1968م، ج1، ص 117.

(3) الزركشي، بدر الدين: **البرهان في علوم القرآن** (مصدر سابق)، ج2، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج2، ص170.

(4) جوادي الآملي، عبد الله: في مقابلة معه منشورة في العدد «السادس» من **«قضايا إسلامية معاصرة»** 1420هـ ـ 1999م، ص15 ـ 30.

المبحث الثاني عشر
اعتبارات خاصة بالمنهج الإشاري

أولاً: لغة المنهج

اللغة في التصوف والعرفان تختلف في التصور والتصديق عن السياقات المعرفيّة الأخرى، ويكشف بالرجوع إلى المصادر الأصلية للعرفان والتصوف، ومن خلال ملاحظة تأملاتهم في العلم والمعرفة والعبارة والإشارة والاسم والحرف وغيرها، أنهم لا ينظرون إلى اللغة نظرة خارجية باعتبارها وسيلة للعلم والمعرفة، بل ينظرون إليها نظرة داخلية تعكس تجاربهم الحسية ومواجيدهم الباطنية بخصوص قضايا المعرفة.

وبحسب تلك المواجيد فإن اللغة ونظامها من وجهة نظر العرفان والتصوف، غير مؤهّلين للتعبير عن الحقائق المطلقة التي يعيشها العارف في تجربته الباطنية. ومن هنا فإن النظرة إلى اللغة وقدراتها التعبيرية والإيحائية، أدت إلى بروز التمايزات التالية بين الصوفيّة وسواهم ممن يتعاطون اللغة:

أ - التمايز بين «العبارة» و«المعنى» من منظور الصوفيّ. وأنهما لا يتماثلان، ولا يعّبر أحدهما عن الآخر تعبيراً أميناً ووافياً؛ بل تكون العبارة عائقة أمام العارف للوصول إلى المعنى في كثير من الأحيان، ويعبّر عن هذه النزعة «النفري» بقوله المشهور: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»[1]. كما يشير إلى التمايز المشار إليه

---

(1) النفري، محمد عبد الجبار: **المواقف والمخاطبات** (مصدر سابق)، ص 51.

بقوله: «وقال لي: إذا جئتني فألقِ العبارة وراء ظهرك، وألق المعنى وراء العبارة، وألقِ الوجد وراء المعنى»[1]. والذي يكشف عن التراتبية بين تلكم الأمور من منظور الصوفيّ، وأن العبارة والمعنى ليس لهما الدور المركزي في فهم هؤلاء.

ب ـ التمايز بين «العلم» و«المعرفة» من وجهة نظر الصوفيّ، واعتبارهما أمرين مختلفين، لا يلتقيان مع بعضهما البعض، بل متنافران فيما بينهما وينفي أحدهما الآخر ويزاحمه في الوجود والحضور. يقول «ابن القيم»: «وهذه الطائفة ترجح المعرفة على العلم جدّا. وكثير منهم لا يرفع بالعلم رأساً، ويعده قاطعاً وحجاباً دون المعرفة»[2]. وذلك نظراً إلى الاختلاف القائم من منظورهم بين المعرفة الضاربة جذورها في التجربة الباطنية للعارف، وبين العلم المتعلق بالظاهر والعبارة التي لا تكشف عن الحقيقة بشيء. ومن هنا يقول «البسطامي»: «العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول»[3]؛ لأن الأول يتكلم عن التجربة، في حين أنّ الثاني ينقل ما في الكتب أو الذاكرة، ومن هنا فإن الكلام جهد العالم والحيرة حال العارف، إذ «من عرف الله بُهِت ولم يتفرغ للكلام»[4]؛ بل انشغل في الحال وبالأحوال.

جـ ـ التمايز بين العالم والعارف في «فهم العبارة»؛ حيث إنّ العالم

---

(1) النفري، محمد عبد الجبار: **المواقف والمخاطبات** (مصدر سابق)، ص 92.

(2) الجوزية، ابن القيم: **مدارج السالكين**، دار الفكر، بيروت، 1991م، ج 3، ص 335.

(3) بدوي، عبد الرحمن: **شطحات الصوفية**، وكالة الأنباء، الكويت، 1978م، ص 166.

(4) المصدر نفسه، ص 165.

يبحث في العبارة عن المقصد والمطلب، في حين أنّ العارف لا يرى فيها إلّا مضيعة للحقيقة وتمويهاً للمعنى؛ لأنه من منظور العارف «الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له، والحق تقصر الأقوال دونه فما وجه الكلام»[1]. ومن هنا يخاطب «أبو حيان» قائلاً: «يا هذا! اسمع بآفة أخرى، الهوى مركبي، والهدى مطلبي، فلا أنا أنزل عن مركبي ولا أنا أصل إلى مطلبي... وأنا بينهما مأخوذ عن حقيقة الخبر بتمويه العبارة»[2].

انطلاقاً من الاعتبارات الآنفة الذكر، فإن اللغة المعتمدة عند الصوفيّ والعارف هي لغة الرمز والإشارة أو لغة المجاز التي من شأنها أن لا تتطابق ومؤدى ظاهر العبارة، وهو ما يعبر عنه «النفري» بقوله: «وقال لي: الواقف لا يعرف المجاز، وإذا لم يكن بيني وبينك مجاز لم يكن بيني وبينك حجاب»[3]. ثم إن هذه اللغة من شأنها أن تخضع لأنواع من التأويل التي تلبي أغراض الصوفيّ والعارف في فهم الآيات بما يتناسب ونزعتهما الباطنية التي قد تخالف ظواهر الألفاظ ومقتضيات اللغة وقواعدها الإعرابية. ويرى العارف تلك التأويلات ضرورية لغايات معرفيّة ولأن الحقيقة من منظور العارف تفوق قدرات اللغة التعبيرية وطاقتها الاختزالية.

---

(1) الكلاباذي، محمد أبو بكر: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص 166.

(2) التوحيدي، أبو حيان: **الإشارات الإلهية**، دار القلم، بيروت، 1981، ص 331.

(3) النفري، محمد عبد الجبار: **المواقف والمخاطبات** (مصدر سابق)، ص37.

ثانياً: منطق المنهج

المعرفة الصحيحة، من منظور العارف تلك التي يحققها العارف بوحي من الباطن، وضمن شروط الانخراط في الاستلهام الذاتي للعارف، والتي تعتمد بشكل أساس على تهذيب النفس وصفاء الباطن وحضور القلب، ينطلق الصوفيّ من ملكات الروح ليملي مواجيده على الواقع الموضوعي من خلال المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة بحسب المصطلحات الصوفيّة.

الحضور يعطي للصوفيّ فرصة تجلي المعارف الإلهية في قلبه، فيقوده إلى مشاهدة الحقيقة العارية من جميع الموانع والحواجز. إذ كما يقول «عمرو بن عثمان المكي» بأنه «تتولى أنوار التجلي على قلبه من غير أنّ يتخللها سِترٌ وانقطاع كما لو قدر اتصال البروق». وهو ما يؤدّي إلى حالة الوجد عند الصوفيّ فتتبعها المواجيد التي لا تنفك عن الصوفيّ طالما يعيش حالة الانبساط والانشراح. يقول «الجنيد البغدادي»: «الخوف من الله يقبضنى، والرجاء فيه يبسطنى، والحقيقة تجمعنى، والحق يفرقني - إذا قبضني بالخوف أفناني عنى، وإذا بسطني بالرجاء ردّني عليّ، وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني، وإذا فرقني بالحق أشهدني غيري، فغطاني عنه؛ فهو تعالى في ذلك كله محركي غير مُمسكي، وموحشي غير مؤنسي، فأنا بحضوري أذوق طعم وجودي؛ فليته أفناني عني فمتعني، أو غيبني عنى فروّحني». هذه التعبيرات الصوفيّة تكشف عن عمق التصور المعرفي الذي هم فيه وما يبرزون من حالات هي فوق تصور الإنسان العادي وفهمهم مما يتطلب منه القبول المطلق أو الرد المطلق لادعاءاتهم. وعندما سئل «الشبلي»: هل تظهر آثار صحة الوجد

على الواجدين؟ أجاب: «نعم، نورٌ يزهر مقارناً لنيران الاشتياق فتلوح على الهياكل آثارها».

هذا هو «المنطق الوجداني» الذي يعتمده الصوفيّ ولا يمكن التحقق من مصداقيته إلّا من خلال الصوفيّ نفسه. ولذلك من الصعب أن تجادل صوفيّاً وتستطيع إقناعه بسهولة إذ يقول لك: «من ذاق عرف». وعندما تنكر عليه ما هو عليه، فإن ذلك يعني من وجهة نظر الصوفيّ أنك لم تذق ما ذاقه الصوفيّ، وهناك حاجز يفصل بينك وبينه. إنه يتحدث عن تجربة ذاتية لا يشاركه غيره، وأنت تنكر عليه ما لم تتلبس به مما يشعر به العارف. من هنا فلا توجد حقائق موضوعيّة في التصور الصوفيّ حتى يتبادل الرأي والنظر فيها مع غيره من الناس، وإنما هناك يقين ذاتي مصدره حالة الصوفيّ، واليقين الذي هو فيه لا يقبل النقاش والرد والقبول، لعدم وجود أدوات موضوعيّة مشتركة لحسم النزاع.

وهذا المنطق من شأنه أن لا يقبل التجربة الموضوعيّة، وإنما يخضع حصراً للتجربة الذاتية المغلقة التي لا يشارك فيها الصوفيّ غيره في تلك التجربة. من هنا يصعب الإذعان بما يقوله الصوفيّ كما يصعب الرد عليه في نفس الوقت لعدم الاشتراك في الموقف والمنطق بين طرفي النزاع.

ثالثاً: بناءات المنهج

أ ـ الفروض المسبقة (النظريات)

الصوفيّ يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، بل يرى نفسه تجسيداً للحقيقة المطلقة. والمنطلق الأساس في تصور الصوفيّة هو القول

بانكشاف الحقيقة بكل أبعادها أمامهم. يقول «ذوالنون المصري»: «الصوفيّة آثروا الله تعالى على كل شي فآثرهم على كل شي، فكان من إيثارهم أن آثروا علم الله على علم نفوسهم، وإرادة الله على إرادة نفوسهم».

هذه الفرضية ذات مردود معرفي كبير، تقطع كل سبل التواصل المعرفي بين الصوفيّ وسواه من أصحاب المشارب المعرفيّة الأخرى الذين يعتمدون طرقاً ظنية إلى المعرفة، ولا يقوم الجزم الشخصي واليقين الذاتي مقام العلم الموضوعي عندهم. إن هذه الفرضية من شأنها أن تشكل حدّاً فاصلاً بين المعرفة الموضوعيّة والمعرفة الذاتية وتعيق عملية التواصل المعرفي بين الطرفين؛ كما أنّ هذه الفرضية من شأنها أن تبني إطاراً نظريّاً لفكر خلّاق، لا يعرف الجدل المعرفي، وإنما يقبل الإذعان والقبول أو الإنكار والرد المبدئيان.

وكما هو واضح من منهج الصوفيّة فإن الذاتية تتجسد بكل وضوح في فكرهم، بحيث يكون تجاوزها خروجاً عن المعرفة الذوقية. هذه المعرفة، هي تعبير آخر عن المعرفة الذاتية، وهي في تقابل مع المعرفة الموضوعيّة التي تلتمس أدلةً موضوعيّة وتستند إلى أدوات معرفيّة موضوعيّة.

النظرة الصوفيّة إلى العالم (بالفتح) والعالم (بالكسر) نظرةٌ متداخلة يصعب الفصل بينهما، فلكل عالِم (بالكسر) عالَم (بالفتح) يوازيه من حيث الصورة والمضمون، والدقة والعمق، ومن حيث السعة والضيق، والآفاق والأبعاد وغيرها، الذات العارفة هي التي تحدد وتقررَ والموضوع هو الذي يتقبل ويخضع، لا صوت فوق صوت الذات ولا حقيقة فوق

وجودها وحضورها من منظور الصوفيّ. كل صوفيّ هو بنفسه حقيقة وحجة، وبذلك لا تحتاج إلى أكثر من إثبات ذاته، المعرفة الصوفيّة قائمة بذاتها، وليس بحاجة إلى غيرها للإثبات. العارف هو الدليل بل هو فوق الدليل، كونه الواصل إلى الحقيقة المطلقة والحق الخالص. ومن هنا الجدال المعرفي معهم هو جدال فارغ لا يؤدّي إلى أي نتيجة.

ب ـ المفاهيم

انطلاقاً من فهم الصوفيّ لطبيعة الأشياء، لا توجد مفاهيم محددة وحاسمة من وجهة الصوفيّ، وذلك كي لا تكدر المفاهيم والألفاظ صفوَ المعاني المستشرقة في قلب العارف، وهو راجع في الحقيقة إلى طبيعة فهم الصوفيّة للّغة ودورها المعرفي، حيث إنّهم يرون بأن اللغة تنقصها القدرة على الإحاطة بأبعاد الحقيقة المطلقة التي هي وجودية ووجدانية ومملوكة للمتلبس بها. وحينما يتم التعبير عن تلك الحقائق بقوالب لغوية، وإطارات مفهومية تتنازل الحقائق تلك عن واقعها الوجودي المحض وتفقد قدراتها التأثيرية على المخاطب تالياً. من هنا فإنهم يتوصلون إلى نظام الإشارات بدل التحديدات. والإشارات ليست بحاجة إلى تعاريف ومفاهيم بقدر حاجتها إلى ذوات مستعدة لتلقي وقبول مضامين الإشارة ومحتوياتها.

النظام الإشاري المعتمد لدى الصوفيّة، هو بديل للنظام اللغوي الذي يصاغ ضمن قواعد ومفاهيم وأنساق واعتبارات، وكل هذه الإجراءات تعيق عملية التفاهم الوجداني القائم بالتلقي المباشر وحياً وإلهاماً وتالياً يرفض هذا التوجّه نظام الوسائط بين الحقيقة والذات العارفة؛ وذلك باعتبار أن جوهر التواصل في الفكر الصوفيّ يتمثل في

الذوبان في الحقيقة لا في الألفاظ. فكلَّما تم الاستغراق في الألفاظ والمفاهيم اللفظية، فبتلك الدرجة يتمُّ الابتعاد عن الحقيقة المحضة. ومن هنا فإن الألفاظ والمباحث المرتبطة بها تعد من العوائق الأساسيّة أمام المعرفة الخالصة من منظور الصوفيّ وينبغي السعي لتجاوزها وعدم التوقف عندها والاعتداد بها والغور فيها. والوصية الأساس لكبار الصوفيّة هو الابتعاد عن المباحث اللفظية.

جـ ـ الحقائق والوقائع

سبق أن ذكرنا بأنه لا حقيقة خارج مواجيد الصوفيّة لأن «الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له»[1]. وفي الحقيقة ليس هناك سوى واقع الصوفيّ والوقائع التي يعيشها، تلك الوقائع الوجدانية التي تبني معارف الصوفيّ ويقينه وفهمه للعالم وما حوله؛ إذ التصور الصوفيّ «يقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي، هي التي يهتم بها هذا الاتصال (بين العبد والرب)،وفيها تتوحّد الذات والموضوع، وتقوم فيها اللوائح واللوامع مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي، والمعرفة فيها معاشة لا متأمِّلة. ويَغمُر صاحبها شعور عارم بقوى تصطدم فيه تغمُرُه كفيض من النور الباهر، أو يغوص فيها كالأمواج العميقة. ويبدو له أيضاً أن قوىً عالية قد غزتْه وشاعت في كيانه الروحي»[2]. وتتولد فيه حالة من الانشراح والانبساط والرضا، والقبول لتلقي الحقيقة فيستولي «عليه سلطان الحقيقة حتى لم

---

(1) الكلاباذي، محمد أبو بكر: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص 166.

(2) بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، (مصدر سابق)، ص 18.

يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً ولا طللاً. . .يقال: إنّه فنيَ عن الخلق وبقي بالحق»[1]. وحينئذ يصبح الصوفيّ مالكاً للحقيقة وفانياً فيها ومستودعاً لها، فكل ما يتكلم به هو الحق المحض، وفي هذه الحالة فإن «من أجل عطاء مواهب الله لأوليائه وجود العبارة، وسمعت شيخنا أبا العباس يقول: الولي يكون مشحوناً بالمعارف والعلوم، والحقائق لديه مشهودة حتى إذا أُعطي العبارة كان كالإذن من الله في الكلام»[2]. فقول الصوفيّ حينئذ هو الحق المحض، لأنه يتحول إلى لسان ناطق بالحق، لا يتكلم من عنده وإنما هو وحي يوحى إليه، وإلهام يستقر فيه.

رابعاً: وظائف المنهج

يعمل المنهج أدواراً معروفة في سائر المناهج، والذي يبدأ من الفهم وينتهي إليه في تدرج معرفي من الأدنى إلى الأعلى. وأما المنهج في النظام الإشاري الذي يتبعه الصوفيّ، يلعب دوراً معكوساً تماماً حيث إنّ لحظة التجلي التي يحظى بها الصوفيّ تشكّل ذروة التناغم المعرفي، ومنها يبدأ الصوفيّ رحلته التعبيرية الشاقة التي كلما توغّل فيها أكثر فقد جزءاً من منسوب معرفته المستلهمة، وفي أحسن الظروف خانته الأدوات المعرفيّة في إيصال فكرته إلى المخاطب، وأفقدته القدرة على التعبير المتماسك لمواجيده المعرفيّة وهذا هو السر في شكوى العارف من اللغة وقدراتها التعبيرية.

---

(1) القشيري، عبد الكريم: **الرسالة**، مطبعة الدرويشية، دمشق، (د.ت.)، ص 94.

(2) الإسكندري، ابن عطاء الله: **لطائف المنن**، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت)، ص259.

وكلّما سعى العارف في التعبير تراجع دوره المعرفي، ومن هنا يشكل السكوت عن التعبير موقفاً معرفيّاً عند بعض الصوفيّة، نظراً للدلالات الوجدانية لهذا السكوت. وذلك نظراً إلى الدور السلبي للكلام باعتبار أنه لا يوحي بالمواجيد بقدر ما يطعن فيها. والسكوت من منظور الصوفيّ، هو ترفُّع عن الكلام الذي لا يزيد دوره أكثر من التلاعب بالألفاظ التي تشوّش على المخاطب أكثر من أن تزيده معرفة وعرفاناً؛ سيّما أن المعرفة من منظور الصوفيّ هي الحقيقة المطلقة التي لا يسعها الكلام، ولا يقدر على التعبير عنها وإنما مستقرّها ومستودعها هي القلوب العارفة.

من هنا، فإن الصوفيّ لا يتوصّل إلى التفسير والتبرير ولا التقييم ولا التركيب لأن كل هذه الإجراءات لا تقدّم ولا تؤخر في عالم المعرفة الحقة التي تعد كل خطواتها المعرفيّة مستلهمة وليست بمكتسبة. المعارف المكتسبة من منظور الصوفيّ هي من المعارف الدنيا وأما المعارف العليا فلا يمكن اكتسابها بل تشرق في القلوب إشراقا وتستودع فيها أمانة وسرا. كما أنه لا يمكن نقلها لمن لا يملك قلباً واعياً وروحاً صافياً.

هذه هي الحدود التي تحد من قدرات الصوفيّ البيانيّة وتجبره على أن يمسك عن الكلام في كثير من الموارد التي تقتضيه، انطلاقاً من أنّ الكلام إذا كان من فضة فالسكوت هو من الذهب من منظور الصوفيّ. الكلام لأهله والعارف ليس من عادته الكلام، لأنه يمنع التواصل بينه وبين المقصد الأساس الذي يتجه إليه الصوفيّ في حركته نحو المطلق.

المبحث الثالث عشر
ابن عربي رائد الفكر الصوفيّ

المطلب الأول: ابن عربي ومشكلة الفهم الإشاري

تأثّر محي الدين أبو بكر محمد بن عربي (560 ـ 638هـ) مؤسس العرفان النظري[1]، والشارح الأكبر للعرفان الإسلاميّ[2]، الملقب بـ«الشيخ الأكبر»، منذ البداية من امرأتين من أصحاب الطريقة وهما «ياسمين المرشناني» و«فاطمة القرطبي». وقد تركت الأخيرة أثراً خطيراً في التكوين الروحي لابن عربي، حيث لعبت دور المرشد الروحي لمحي الدين لمدة سنتين كاملتين[3].

ويصف لنا «ابن عربي» ـ بنفسه ـ ما تركه من أثرٍ جمّ ـ وهو شاب صغير ـ على «أبي الوليد ابن رشد» حينما زاره في بيته وواجه مساءلة الأخير عن منهج الإشراق والإلهام وما فتح له من آفاق، فردّ عليه ابن عربي بـ«نعم ولا»، مما أدى إلى تغيير لون وجه «ابن رشد» وشاهده يرتجف من وقع الكلام عليه، حيث وجد الجواب حملاً ثقيلاً[4]، وتعبيراً في غاية الدقة عن الحقيقة المبحوث عنها.

لقد كتب «ابن عربي» ملحمته الكبرى «الفتوحات المكية»، في مكة المكرمة، حينما قصدها زائراً في العام 598هـ فتلقى أمراً بالكتابة ومكث

---

(1) انظر: مقدمة جلال الدين الآشتياني على **شرح فصوص الحكم** لداوود القيصري، طبعة مشهد، 1344هـ. ش.، ص 1 ـ 2.

(2) انظر: نصر، د. حسين: **ثلاثة حكماء مسلمين** (مصدر سابق)، ص 108.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 110.

(4) انظر: ابن عربي، محي الدين: **الفتوحات المكية في أسرار المالكية والملكية**، طبعة القاهرة، 1329هـ، ص 153 ـ 154.

سنتين هناك لإكمال المهمة، ومن بعدها قصد السفر إلى بلاد عديدة متخذاً النبي «خضر» مرشداً ومراداً له في الطريقة. وتقبله النبي مريداً حينما تسلم من يد «علي بن الجامع» في العام 601هـ، «الخرقة الرمزية» الدالة على الطقوسية المعتمدة، للتشرّف في المسلك الصوفيّ[1].

إن «ابن عربي»، مثله مثل «شيخ الإشراق السهروردي» يدّعي بأنه لا يعمل باختياره وأن أفعاله تصدرُ بفعل الإلهام، وهي دعوى الصوفيّة عموماً. وآخر ما كتبه «ابن عربي» هو **«فصوص الحكم»** في واحد وعشرين فصّاً، وتمثّل **«وصيّته الروحانية»** الجامعة التي جمع بين دفتيها التجربة الروحية والروحانية لأشهر عارف مسلم، وكان سبب الكتابة بحسب «ابن عربي» نفسه رؤية النبي (ص) في المنام، وهو يسلّمه الكتاب ويطلب منه إيصاله إلى الناس، تتصف «الفصوص» بالرمزية المتعالية ويتحدّث «ابن عربي» في كل فصّ عن كلمة باسم نبي من أنبياء الله، مبتدئاً بآدم وخاتماً بالنبي محمد (ص).

إنّ الخصوصية التي تتصف بها لغة «ابن عربي» هي الرمزية المفرطة التي يتجاوز فيها كل اعتبارات اللغة في التعبير الديني، وإن كانت في بعض الأحيان تأخذ الرمزية منحىً انتزاعيّاً.

إن «الترميز» والتمثيل متلازمان دائماً لنتاجات الصوفيّة كما سبق، وهذه الروح هي التي كانت تحكم في الماضي بين كافة أفراد البشر، غير أنها قد زالت في العالم الجديد، ولا نرى لها أثراً إلّا في الجماعات القومية التي لم تتأثر من تغييرات القرون الأخيرة[2].

---

(1) انظر: نصر، د. حسين: **ثلاثة حكماء مسلمين** (مصدر سابق)، ص 114.

(2) المصدر نفسه: ص123.

وانطلاقاً من لغة الرمز، وما يرافقها من تأويل، يطرح «ابن عربي» أفكاره الأساسيّة في مجال الطبيعة، والنفس، والإنسان. ومن الخصائص الفكرية لابن عربي طرحه لفكرة «وحدة الوجود» التي فتحت عليه سيلاً من التهم، ورُمي بسببها بالشرك وبالقول بالتعددية في ذات الألوهية، بل رمي بتهمة «تأليه كل شيء» «Pantésime» غير أنّ هذه التهمة ـ بحسب البعض[1] ـ ملفّقة وغير متماسكة مع فكر الصوفيّة، الذين لا يدعون الانتساب إلى نظام فلسفي معين.

إنّ مصطلح «Pantésime» قد استخدم بواسطة «نيكلسون» وغيره للتعبير عن ما هو المتفاهم في الثقافة الغربية، في حين أنَّ الوحدة التي يدعو إليها الصوفيّة ليست إلّا السعي للجمع بين الأمور التي تبدو ظاهراً أنها متضادة، والمقصود بالوحدة هي الأمور النوعية التي تؤدي إلى تحديد الحلقات المترتبة للكثرة. ولا صلة لهذه الوحدة بالوحدة الجوهرية الفلسفية، التي اتهم بها ابن عربي[2].

ولا شكّ في أن التدقيقات المعمول بها في علم الكلام ـ التي هي غير ضرورية في مجال ما وراء الطبيعة ـ أدت إلى كثير من التعقيدات. وإنِ انتفعت منها مباحث الكشف والشهود العرفاني في تعرجاتها البحثيّة، غير أنه ليست لها صلة بالحقيقة المحضة والجامعة التي يدّعيها العرفاء[3].

والخصوصية الأخرى في فكر «ابن عربي» الصوفيّ تبنيّه لنظريّة

---

(1) انظر: نصر، د. حسين: **ثلاثة حكماء مسلمين** (مصدر سابق)، ص 125.

(2) انظر: نصر: المصدر نفسه، ص 126.

(3) شووان، فريتيوف: **جوهر وصدف العرفان الإسلامي** (مصدر سابق)، 2001م، ص107.

«الإنسان الكامل». والمقصود به «الكلمة» أيضاً، وهي التجلي التام لأسماء الله ـ تعالى ـ، وقد كتب «ابن عربي» فصوص الحكم لشرح مفهوم الكلمة والإنسان الكامل الذي له أبعاد أساسيّة ثلاثة: النظرة الكونيّة، البعد النبوي، والبعد العرفاني. وحسب «ابن عربي»، فإن الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية التي تجسّدت في شخصيّة الرسول الأكرم (ص)، باعتباره قدوةً ورمزاً وتجسيداً للكلمة.

والخصوصية الثالثة، في تصور «ابن عربي» وغيره من العرفانيين تبرز من خلال نظرتهم الكونيّة المعتمدة على «نظريّة التجلّي» التي تعتبر المعرفة مرآة تنعكس عليها الحقائق الإلهية مستندين في ذلك إلى حديث: «النبي داود قال: يا ربّ لماذا خلقت الخلق؟ قال: كنتُ كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»[1]. إنّهم يعتقدون بتجدد مستمرّ للتجلي، من دون تكرار وإعادة تكرار، معتمدين على قاعدة: «لا تكرار في التجلّي».

المطلب الثاني: وحدة الأديان في تصوّر ابن عربي

ينطلق «ابن عربي» من منطلق باطني ليقوم بتقسيم الرجال إلى أقسام أربعة[2]: «فرجال الظاهر هم الذين لهم التصرّف في عالم الملك والشهادة. وأما رجال الباطن فهم الذين لهم التصرف في عالم الغيب والملكوت. وأما رجال الحد فهم الذين لهم التصرّف في عالم الأرواح

(1) الرازي، نجم الدين: **مرصاد العباد**، تصحيح: محمد أمين الرياحي، نشر الكتاب، طهران، 1352هـ. ش، ص 2.

(2) ينطلق «ابن عربي» في هذا التقسيم من حديث شريف يقول: «ما من آية إلّا ولها ظاهر وباطن وحدّ ومطلع».

النارية، عالم البرزخ والجبروت. وأما رجال المطلع، فهم الذين لهم التصرّف في الأسماء الإلهية»[1].

و«ابن عربي» الذي يعتبر نفسه سالكاً وداعياً إلى نبذ الظاهر والاهتمام بالباطن، ينقل رسالة «الحسين الحلاج» إلى بعض تلامذته، التي يقول فيها: «السلام عليك يا ولدي ستر الله عنك ظاهر الشريعة، وكشف لك حقيقة الكفر، فإن ظاهر الشريعة شرك خفيّ، وحقيقة الكفر معرفة جليّة. . .» ومن ثم يعلّق «ابن عربي» ببيت من الشعر ناشداً:

كفرت بدين الله والكفر واجبٌ   لديّ وعند المسلمين حرامُ[2]

كما ينقل لنا «ابن عربي» تجربته الدينية باعتباره سالكاً في باب «سفر القلب» من كتاب **«الأسر إلى مقام الأسرى»** قائلاً: «قال السالك[3]: خرجت من بلاد الأندلس، أريد بيت المقدس، وقد اتّخذت الإسلام جواداً، والمجاهدة مهاداً، والتوكل زاداً. وسرت على سواء الطريق، أبحث عن أهل الوجود والتحقيق، رجاء أن أبرز في صدر ذلك الفريق. قال السالك: فرأيت بالجدول المعين، وينبوع أرين، فتى روحاني الذات، ربانيَّ الصفات، يومئُ إليّ بالالتفات. فقلت: ما وراءك يا عصام؟ قال: وجود، ليس له انصرام. قلت: من أين وضح الراكب؟

---

(1) ابن عربي: **الفتوحات المكية**، تحقيق: إبراهيم مدكور، المكتبة العربية، القاهرة، ج3، ص 187 وما بعدها.

(2) ابن عربي: **رسالة إلى الإمام الرازي**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1367هـ، 1948م، ضمن: **رسائل ابن العربي** (مصدر سابق)، ص 287 ـ 288.

(3) سياق الكلام يوحي بأن يكون السالك شخص «ابن عربي»، والفتى الروحاني «الملك الملهم»، كما يسمح السياق أن يكون السالك شخصاً آخر، والفتى الروحاني هو شخص «ابن عربي».

قال: من عند رأس الحاجب. قلت له: ما الذي دعاك إلى الخروج؟ قال: الذي دعاك إلى طلب الولوج. قلت له: أنا طالبٌ مفقود. قال: وأنا داعٍ إلى الوجود. قلت له: فأين تريد؟ قال: حيث لا أريد. لكني أرسلت إلى المشرقين، إلى مطلع القمرين، إلى موضع القدمين، آمراً من لقيت بخلع النعلين. قلت له: هذه أرواح المعاني، وأنا ما أبصرت إلّا الأواني، فعسى حقيقة القرآن، والسبع المثاني.

قال: أنت غمامة على شمسك! فأعرف حقيقة نفسك. فإنه لا يفهم كلامي، إلّا من رقى مقامي، ولا يرقى سوائي، فكيف تريد أن تعرف حقيقة أسمائي. لكي يعرج بك إلى سمائي. ثم أنشدني وحيّرني:

أنا القرآن والسبع المثاني ... وروح الروح لا روح الأواني

فؤادي عند معلومي مقيم ... أشاهده وعندكم لساني

فلا تنظر بطرفِك نحو جسمي ... وعدْ عن التنعيم بالمعاني

وغُص في بحر ذات الذات تُبصر ... عجائب ما تبدَّت للعيان

وأسراراً تراءت مبهمات ... مسترة بأرواح المعاني

فمن فهم الإشارة فليصُنها ... وإلّا سوف يُقتل بالسنان

كحلاج المحبة إذ تبدّت ... له شمس الحقيقة بالتداني

فقال أنا هو الحق الذي لا ... يغيّر ذاته مرّ الزمان[1]

ومن هنا، وبالاعتماد على لغة الإشارة أو الرمز الذي يسبك بها «ابن

---

(1) ابن عربي: **كتاب الأسر إلى مقام الأسرى**، ضمن: رسائل ابن العربي (مصدر سابق)، ج1، ص 199 ـ 200.

عربي» تصوره الأنطولوجي والديني، يعلن عن عقيدته بالوحدة المضمونيّة للأديان. وهو أصل معتمد عند عامّة الصوفيّة[1]، ولكن لم يبرز إلى العلن كما برز عند «ابن عربي».

يسعى «العارف الأندلسي» أن يتجاوز الصور الظاهرية للوحي ليصل إلى معانيها الباطنية، ولكن ذلك لم يكن عنده بإلغاء الأحكام الظاهرية للدين بل بتعميق التصور عن الدين. ومن هنا ترجم أشواقه في كتابه «ترجمان الأشواق» ناشداً:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة　　فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف　　وألواح توارت ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجَّهت　　ركائِبُه فالحب ديني وإيماني[2]

وقد استعان «ابن عربي» في دعم منهجه الباطني، بتوسيع دائرة «الوحي»، والسعي نحو إشاعة مبدأ يُعتبر الركيزة الأساسيّة للتوجه الذوقي الباطني وهو مبدأ «الوحي المشاع» الذي لا يَقْصُر دائرة الوحي بالأنبياء وإنما يعممه بين سائر الأولياء وأهل الذوق والباطن. يقول «ابن عربي»: «إن الوحي أقوى سلطاناً في نفس الموحى إليه من طبعه الذي هو عين نفسه. قال ـ تعالى ـ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾، وحبل الوريد من ذاته. فيا أيها الولي إذا زعمت أن الله أوحى إليك، فانظر في نفسك في التردد أو المخالفة فإن وجدت لذلك أثراً بتدبير، أو تفصيل، أو تفكّر فلست صاحب وحي، فإن حكم عليك، وأعماك، وأصمّك

---

(1) انظر: نصر، د. حسين: **ثلاثة حكماء مسلمين** (مصدر سابق)، ص 140.

(2) ابن عربي: **ترجمان الأشواق**، طبعة نيكلسون؛ ص 19، نقلاً عن: نصر، المصدر نفسه، ص 142.

وحال بين فكرك وتدبيرك، وأمضى حكمك فيك فذاك هو الوحي، وأنت عند ذلك صاحب وحي[1].

غير أنه كما لاحظ «شووان»[2] ـ بحق ـ فإن مصطلح «العرفان الإسلاميّ»، يطلق على مباحث سطحية وتعصّبات جائرة، كما يطلق على مباحث عميقة ودقيقة جدّاً، ولكن في مطلق الأحوال، كانت مشكلة التصنيف ماثلة أمام الباحث، في نفي صفة العرفان من بعض تلك المباحث، أو إثبات تلك الصفة بالنسبة إلى مباحث أخرى. ولا تخلو أفكار «ابن عربي» كغيره من العرفانيين، من تناقضات في الصورة والمضمون وفي اللفظ والمعنى، وفي النظر والعمل غير أنهم بأنفسهم يعتبرون تلك التناقضات مدخلاً لفهمٍ أعمق للحقيقة ولتصوراتهم الإشكالية عنها.

ولكن من المسلّم به، أن التوجّه العرفاني يملك رصيداً من المرونة في التعاطي مع قضايا الإنسان، والوجود، والمعرفة، وليست أحكامهم صارمة في مجال المعارف الإنسانيّة. وهذه المرونة توفّر لدارس الحقيقة مزيداً من الفرص للتأمل والتروي، ولا ينحشر في زوايا ضيقة كي يأخذ قراره بضغطٍ من الواقع وفي أرضيّة خالية عن التسامح والتمعن.

ولكن، هل نستطيع أن نقدم مقاربات تفسيريّة لنصوص القرآن انطلاقاً من الفهم الصوفيّ ولغة الباطن؟

يبدو أن هذا الفهم واللغة التي يصاحبها ليست للمعرفة بالمعنى

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ج2، ص 78.
(2) انظر: شووان، فريتيوف: **جوهر وصدف العرفان الإسلامي**، 2001م، ص213.

الدارج للكلمة، وإنما هو جهد للتعبير عن حالات الباطن ومواجيده. وعليه لا يمكن لنا استخدامها في مجال مختلف عنه من حيث الشكل والمضمون. القرآن الكريم كما سبق وأشرنا يعتمد لغة تقابل لغة الباطن من حيث المعنى ومن حيث قواعد الخطاب، ولا يمكن تجاوز أسس الفهم القرآنيّ وقواعد التفاهم المعتمدة فيه من أجل المسايرة أو المناورة مع الصوفيّ وعالمه المليء بالتناقضات في الشكل والمضمون. وهذا لا يعني بحال من الأحوال الدعوة إلى إلغاء الفكر الصوفيّ ونفي تراثه الضخم، وإنما الاستغناء عن هذا المنهج في التعاطي مع القرآن الكريم المختلف من حيث التعبير والصياغة واللغة مع ذلك التراث الذي لا ينكر أهميته في مجالات أخرى.

الحقيقة أن الفكر الصوفيّ لا يقبل التطويع لفهم آيات القرآن ومفاهيمه، وإنما يمكن الاستفادة منه لتوسعة دائرة التجارب الدينية.

المبحث الرابع عشر
التفسير الإشاري

ينبغي أن نؤكد منذ البداية أن التفسير الإشاري لا يتوافق والقواعد المعرفيّة للتفسير، وأنَّ عرضنا للمنهج لا يعني التسليم بما ينتج عنه من معانٍ ومفاهيم تفسيريّة، بقدر ما نقصد من العرض معرفة منهج تاريخي بل نزعة في التأويل والفهم تم اعتمادها لدى مفسّري الصوفيّة منذ أمد بعيد. ولهذه النزعة أسبابها التاريخية ودواعيها المعرفيّة، قد لا نتفق معها.

وكما سبق في البحثين السابقين فإن الصوفيّة يقدمون مواجيدهم الشخصيّة على المعارف المقننة، وهو موقف تجاه المعرفة قبل أن يكون

توجهاً في التفسير. المعرفة بحسب الصوفيّة مصدرها ذوات الأشخاص وليست اللغة والنص، إنهما قاصران عن بلوغ الحقيقة، ومن هنا التأكيد على عنصر «الذات العارفة» والتي تتجسّد في عرف الصوفيّة بـ«شيخ الطريقة» و«القطب» و«المراد» و«الولي» كبديل للنص واللغة والمعارف المضبوطة، يتداخل المعرفي بالسياسي والاجتماعي في هذا التصور، حيث إنّ «الولي» في عرف الصوفيّة له سلطان يفوق سلطان العالم والحاكم الزمنيين. ومن هنا فعندما يحكم «الولي» يكون قوله الفصل الذي لا يقبل الجدل والنقاش، الصوفيّة يستندون إلى بعض النصوص الإسلاميّة لتأسيس مرجعية معرفيّة تلغي النص كليَّاً وتعطل دوره المعرفي. وهنا يبرز دور بعض النصوص لغايات مدرسية ولتأسيس منحى معرفي يصطدم مع النص على خط طويل.

إن التصوف ينقسم إلى قسمين أساسيّين:

تصوف نظري يقوم على البحث والدراسة. وتصوف عملي يقوم على التقشف والزهد والتفاني في طاعة الله، وكلٌّ من القسمين كان له أثره في تفسير القرآن الكريم، مما جعل التفسير الصوفيّ ينقسم أيضاً إلى قسمين: تفسير صوفيّ نظري، وتفسير صوفيّ إشراقي فيضي أو إشاري.

ويُعتبر محيى الدين بن عربي شيخَ هذه الطريقة في التفسير، إذ إنّه أظهر مَن خَبَّ فيها ووضع، وأكثر أصحابه معالجة للقرآن على طريقتين التصوف النظري، والتفسير الإشاري. فمثلاً ابن عربي يُفسِّر بعض الآيات بما يتفق والنظريات الفلسفية الكونيّة، فعند قوله تعالى في شأن إدريس: ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾[1]. . . نجده يقول: «وأعلى الأمكنة المكان

(1) سورة مريم: الآية 57.

الذي تدور عليه رحى عالَم الأفلاك، وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس، وتحته سبعة أفلاك، وفوقه سبعة أفلاك، وهو الخامس عشر».

ثم يذكر الأفلاك التي تحته، والتي فوقه، ثم يقول: «وأمّا علو المكانة فهو لنا ـ أعني المحمدين ـ كما قال تعالى: ﴿وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمۡ﴾[1] في هذا العلو، وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة».

وعند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ وَقَفَّيۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِۦ بِٱلرُّسُلِۖ﴾[2]. . . . إلى قوله: ﴿كَأَنَّهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ يقول: «. . . والظاهر أن جبرائيل هو العقل الفعّال، وميكائيل هو روح الفلك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة لأرزاق العباد، وإسرافيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالأرواح الإنسانيّة كلها يقبضها بنفسه أو بالوسائط التي هي أعوانه ويسلّمها إلى الله تعالى».

وعند قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ يَلۡتَقِيَانِ * بَيۡنَهُمَا بَرۡزَخٞ لَّا يَبۡغِيَانِ﴾[3]. . . يقول: ﴿مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ﴾ بحر الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأُجاج، وبحر الروح المجرد الذي هو العذب الفُرات، ﴿يَلۡتَقِيَانِ﴾ في الوجود الإنساني، ﴿بَيۡنَهُمَا بَرۡزَخٞ﴾ هو النفس الحيوانية التي ليست في صفاء الروح المجرَّدة ولطافتها، ولا في كثرة الأجساد الهيولانية وكثافتها، ﴿لَّا يَبۡغِيَانِ﴾ لا يتجاوز أحدهما حدّه فيغلب على الآخر بخاصيته، فلا الروح يجرد

---

(1) سورة محمد: الآية 35.

(2) سورة البقرة: الآية 87.

(3) سورة الرحمن: الآيتان 19 ـ 20.

البدن ويخرج به ويجعله من جنسه، ولا البدن يجسد الروح ويجعله مادياً. . . سبحان خالق الخلق القادر على ما يشاء».

كذلك نلاحظ أن «ابن عربي» يتأثر في تفسيره للقرآن بنظريّة وحدة الوجود، التي هي أهم النظريات التي بنى عليها تصوفه.

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي * وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي﴾[1]، يقول: ﴿وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي﴾ التي هي سترى، وليست جنتي سواك، فأنت تسترني بذاتك الإنسانيّة فلا أُعرف إلّا بك، كما أنك لا تكون إلّا بي، فمَن عرفك عرفني، وأنا لا أُعرف فأنت لا تُعرف، فإذا دخلت جنته دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفة أُخرى، غير المعرفة التي عرفتها حين عرفتَ ربك بمعرفتك إياها، فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنتَ، ومعرفة بك من حيث هو لا من حيث أنتَ، فأنت عبد رأيتَ رباً، وأنت رب لمن فيه أنت عبد، وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد» . . . ووحدة الوجود عند الصوفيّة معناها أنه ليس هناك إلّا وجود واحد كل العالَم مظاهر ومجال له، فالله سبحانه هو الموجود الحق، وكل ما عداه ظواهر وأوهام، ولا توصف بالوجود إلّا بضرب من التوسع والمجاز، وهذه النظريّة سرت إلى بعض المتصوفة عن طريق الفلاسفة، وعن طريق الإسماعيلية الباطنية. هذا المذهب والتوجه الفكري الذي خَوَّل لمثل «الحلاج» أن يقول: «أنا الله»، ولمثل «ابن عربي» أن يقول: «إنّ عجل بني إسرائيل أحد المظاهر التي اتخذها الله وحَلَّ فيها»، والذي جرَّه فيما بعد إلى القول بوحدة الأديان لا فرق بين سماوي وغير سماوي، إذ الكل يعبدون الإلٰه الواحد المتجلي في صورهم وصور جميع المعبودات.

---

(1) سورة الفجر: الآية 29 ـ 30.

وأما التفسير «الفيضي» أو «الإشاري»، الذي يعتمد على تأويل آيات القرآن الكريم، على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك وأهل العرفان، فهو تفسير يعتمد على الإيحاءات التي يتلقاها العارف نتيجة الرياضة النفسية، وما يتبعه من التجلي بحسب ادعائهم. ويمكن التمييز بينها وبين الظواهر المرادة وعلى هذا فالفرق بين التفسير الصوفيّ الإشاري والتفسير الصوفيّ النظري من وجهين[1].

أولاً : أن التفسير الصوفيّ النظري، يُبنى على مقدمات معرفيّة تنقدح في ذهن الصوفيّ أولاً، ثم يُنزل القرآن عليها بعد ذلك. أما التفسير الإشاري فلا يرتكز على مقدمات معرفيّة، بل يرتكز على رياضة روحية يأخذ بها الصوفيّ نفسه حتى يصل إلى درجة تنكشف له فيها من العبارات هذه الإشارات القدسية، وتنهال على قلبه من سُحُب الغيب، ما تحمله الآيات من المعارف السبحانية.

ثانياً : أن التفسير الصوفيّ النظري، يرى صاحبه أنه كل ما تحتمله الآية من المعاني، وليس وراءه معنى آخر يمكن أن تُحمل الآية عليه، هذا بحسب طاقته طبعاً. أما التفسير الإشاري فلا يرى الصوفيّ أنه كل ما يُراد من الآية، بل يرى أنّ هناك معنى آخر تحتمله الآية ويُراد منها أولاً وقبل كل شيء، وذلك هو المعنى الظاهر الذي ينساق إليه الذهن قبل غيره.

وكما يقول الشاطبى[2] في هذا الموضوع: فإنّ الاعتبارات القرآنيّة الواردة على القلوب، الظاهرة للبصائر، إذا صحَّت على كمال شروطها فهي على ضربين:

---

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسرون** (مصدر سابق)، عند استعراضه لتفسير الصوفي.

(2) المصدر نفسه.

أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، وتتبعه سائر الموجودات، فإن الاعتبار الصحيح في الجملة، هو الذي يخرق نور البصيرة فيه حُجُب الأكوان من غير توقف، فإنْ توقف فهو غير صحيح أو غير كامل، حسب ما بيَّنه أهل التحقيق بالسلوك.

والثاني: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات: جزئيّها أو كليّها، ويتبعه الاعتبار في القرآن.

فإن كان الأول فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير إشكال، لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلَّفين، وبحسب التكاليف وأحوالها، لا بإطلاق، وإذا كانت كذلك فالمشي على طريقها مشيٌ على الصراط المستقيم، ولأن الاعتبار القرآنيّ، قلَّما يجده إلّا مَن كان من أهله عملاً به على تقليد أو اجتهاد، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكامه، ويلزمه من ذلك أن يكون معتدّاً به لجريانه على مجاريه. والشاهد على ذلك ما نُقل من فهم السَلَف الصالح فيه، فإنه كلّه جارٍ على ما تقضى به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية.

وإنْ كان الثاني، فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع، لأنه بخلاف الأول، لا يصح القول باعتباره في فهم القرآن.

وفي مطلق الأحوال، فإن التفسير الإشاري والنظري الصوفيّ يخضعان لاعتبارات خارج قواعد التفسير وضوابطه المعرفيّة التي سبق أن أكدنا عليها

وعلى أهميتها في مجال التفسير. وهل هو تفسير بالرأي؟ وهل يعتبر من نوع التفسير المرفوض؟ مما لاشك فيه بأن التفسير الصوفيّ هو من نوع التفسير بالرأي، لاعتماده على المواجيد الشخصيّة للصوفيّ التي لا سبيل للتأكد منها، إلّا من خلال دعوى الصوفيّ وقناعته الشخصيّة. ودعوى الصوفيّ بأنه ملقى عليه وليس من تلقاء نفسه لا يغيّر من حقيقة هذا النوع من التفسير غير الموضوعي. والمعيار الواضح في تمييز التفسير بالرأي عن غيره، هو إخضاعه لقواعد التفسير وضوابطه، فإن كان المفسّر ملتزماً بتلك القواعد، ومستوفياً لشروطها في عملية التفسير فهو تفسير سليم وليس رأياً شخصياً من المفسّر، وفي غير ذلك فإن التفسير يوسم بالتفسير بالرأي ولا يغير من تلك الحقيقة الحالة النفسية للمفسّر وما يختلج في ذهنه عند ممارسة التفسير والتفسير ينبغي أن يخضع لقواعد المقال لا لتغير الأحوال وإلّا فإنّ للإنسان حالاتٍ مختلفة من الإقبال والإدبار، والحزن والفرح، والسلامة والمرض، ولا يمكن ربط عملية التفسير بحالات المفسّر النفسية والروحية والجسدية بحال.

وهل التفسير الصوفيّ مرفوض من الناحية التفسيريّة وينبغي نفيه أم لا؟ لا شك بأن التفسير الصوفيّ ليس له طابع معرفي، فإنْ يدّعِ الصوفيّ بأن تفسيره معرفي ويضاهي باقي التفاسير من الناحية المعرفيّة فهي دعوى باطلة. وأما إنْ كانت دعوى الصوفيّ من خلال مواجيده الشخصيّة هي التأثر بالقرآن ومفاهيمه والاهتداء بنوره، دون أن يعتبر مواجيده معرفة مضبوطة فهو أمر مقبول. وبالتالي لا يصدق عليه التفسير بالمفهوم السائد وإنما هو حالة من حالات التأثر بالقرآن عند التوجّه إليه والاقتداء به، وهي حالة شخصيّة لا يمكن تعميمها على الآخرين، ولا كونها معرفة مضبوطة.

الفصل الخامس

المنهج في الدراسات القرآنيّة المعاصرة

المبحث الخامس عشر
قراءات عصرية ومتحرّرة للقرآن

تمهيد

ظهر في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين قراءات جديدة للقرآن من خلال باحثين مسلمين وأجانب، تلك القراءات حاولت أن تتجاوز القراءات السابقة والكلاسيكية للنص القرآنيّ، بهواجس مختلفة عن تلك الهواجس التي انطلق منها علماء القرآن والمفسّرون طوال العصور السابقة، لقد ساهمت عوامل عدة في بروز قراءات معاصرة ومتحررة للقرآن والمعارف الإسلاميّة، في الوسط الإسلاميّ، ونستطيع أن نبرز ثلاث طوائف، من تلك العوامل والهواجس بما يلي:

الأولى: هاجس العلوم والمعارف البشرية التي غيّرت الكثير من الهندسة المعرفيّة للمعارف السائدة، وكان للعلوم والمعارف الإنسانيّة والاجتماعية حصة الأسد في هذه العملية، تلك المعارف تولَّت البحث

والنظر في الدين والنصوص الدينية والقضايا المتصلة بها، وذلك انطلاقاً من النظرة الظاهرية لتلك الأمور: فعلم النفس مثلاً اقتطع من تلك الظاهرة وجهها الذاتي، وتناول بالتحليل والتعليل الخبرة الدينية كما يعيشها الناس كلٌّ بمفرده، وحدَّد «هذه الخبرة الدينية بما هي مجموع بنى ذهنية ودوافع وأنماط سلوكية، ومواقف وتصورات أحدثها في نفسية الفرد اعتقاده بالله وانتماؤه إلى المجموعة الدينية»[1].

كما أنّ علم الاجتماع اقتطع من الظاهرة الدينية وجهها الموضوعي، وتناول «بالتعليل والتحليل التصورات المشتركة والأنماط السلوكية الجماعية، ونظام الفرائض والنظم التي تتميَّز بها حياة المجموعة متى اعتقدت بالله»[2].

وتناول علم التاريخ نشأة الأديان، وأشكالها وتحولها وانتشارها، وانحطاطها في إطار الحياة الاجتماعية من خلال النظرة المقارنة لتاريخ الأديان، وهكذا في باقي المعارف والعلوم المعاصرة، وجعلها منطلقاً في البحث عن الدين والفكر الديني وبشكل خاص النص الديني.

الثانية: هاجس دراسات الاستشراق حول الدين ـ بشكل عام ـ، والإسلام ـ بشكل خاص ـ، حيث لعبت دوراً كبيراً في صياغة ذهنية الكثير من الدارسين المسلمين المعاصرين في البحث عن الدين.

كما أنّ نتاجات الاستشراق في غالبها كانت بمثابة دراسات تطبيقية لمعطيات العلوم والمعارف البشرية التي سبق الكلام عنها. فتحولت إلى

---

(1) الخوري، بولس: **في فلسفة الدين** (مصدر سابق)، ص 23.

(2) المصدر نفسه: ص 23 ـ 24.

نماذج عمل بل «أنموذج معرفي» لكثير من الدراسات اللاحقة لباحثين مسلمين ذوي خلفية معرفيّة غربية في البحث عن الدين والنص الديني. وأما دعاوى الاستقلالية بالفكر والنظر أو عدم التأثر من الآخرين جاءت للتغطية، وللدفاع عن الذات، أو للحيلولة دون أن يُتهموا بالتفريط بالذات.

الثالثة: عاملا الزمان والمكان ومستلزماتهما، حيث أدَّيا إلى اعتبار العديد من الباحثين المسلمين الجدد، النتاجات الفكرية والمعارف الدينية السائدة لدى المسلمين، أنها من مخلّفات الماضي، مؤكدين على وجود مسافة فكرية شاسعة بين ما أصلّه القدماء وبين المعتقد الديني السائد في المجتمعات المعاصرة. وهذا ما يتطلب من وجهة نظر هؤلاء النظرة التاريخية إلى الدين وتطوره، وتالياً وصف النتاجات المتأخرة على نمط الماضي بأنها تُجسّد موقفاً محافظاً وماضويّاً بل متحجراً.

هذه العوامل وغيرها أدّت إلى بروز قراءات معاصرة ومتحررة للفكر الديني، وللنصوص الدينية، وفيما يلي إشارة إلى نماذج ثلاثة من تلك القراءات، من خلال محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، وعبد الكريم سروش.

المطلب الأول: أركون، قراءة حرّة إلى درجة التشرد والتسكع

يعدّ «محمد أركون» أحد الوجوه البارزة للباحثين الجدد في مجال الفكر الإسلاميّ، ومن أهم ناقدي القراءة التقليديّة للدين الإسلاميّ والداعين إلى تغيير الأسس الفكرية المعتمدة لدى الباحثين المسلمين.

ينتقد «أركون» بشدة «الدوغمائية» التي تنشر «العقلانية المسطحة» في

كل مجالات المعرفة، ويعتبر الأبحاث الدينية السائدة سطحية، لا تعبّر عن تعقيدات الواقع ومتطلباته البحثيّة المعاصرة، ويرى أنّ العقل الذي ينطلق منه هو «العقل المنبثق» الذي يتميَّز بالخصوصيات التالية[1]:

أ - إنّه يصرِّح بمواقفه المعرفيّة ويطرحها للبحث والمناظرة، ويلح على ما لا يمكن التفكير به. ويدعو إلى فتح حدود المحرّمات الدينية وتحويلها إلى ساحة مباحة للجميع للخوض فيها، ومقاربتها بحسب المنطق العلماني الذي لا يعترف بالمقدّس. (الدعوة إلى إزالة التقديس من الفكر الإسلاميّ على غرار الفكر المسيحي).

ب - إنه يحرص على الشمولية، والإحاطة بجميع ما توفّر من مصادر ووثائق. ولا يرى حصرها بالمصادر التقليديّة السائدة في الدراسات التقليديّة للقضايا الدينية، والإسلاميّة. (الدعوة إلى اعتماد مصادر بديلة للمصادر التقليديّة في دراسة الإسلام، على غرار دراسة سائر الأديان السماوية والوضعية).

ج - إنه يعتمد على نظريّة التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقه واحدة في التأويل، وتالياً لا يتقيد بمنهج بل يسعى لتقييد المناهج الدارجة وتفنيدها. (الدعوة إلى اعتماد مناهج جديدة بدل المناهج القديمة السائدة في دراسة الإسلام).

د - يرى أنّ الأصول المؤصَّلة إلى مقدّمات ومسلّمات تتطلب بدورها التأصيل، وهذا الدور مستمر ولا يتوقف عند حد من الحدود.

---

(1) انظر: أركون، محمد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999م، ص 14 ـ 17.

(نفي وجود أصول ومبادئ واعتبارات سابقة لدراسة النص الديني).

هـ ـ رفض خطاب المنظور الوحيد، والتأكيد على فتح منظورات عديدة، والحرص على ممارسة الفكر «المعقَّد» Complex لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبناه. ويؤمن بامتداد الواقع إلى مجالات الفكر والنظر.

وكما يصرّح «أركون» نفسه، فإنّ الإنتاج الفكري يتأثر من عاملين مهمين[1]:

أ ـ الضغط الأيديولوجي السائد.

ب ـ التضامن الخفّي الذي لا يخلو منه أي باحث.

وبطبيعة الحال، فإنّ «أركون» بدوره وقع في نتاجاته المعرفيّة تحت تأثير هذين العاملين. إنه تأثر بشكل غير عادي من الضغط الأيديولوجي العلماني السائد في فرنسا، كما أنَّه تضامن سرّاً وعلناً مع معطيات علوم اجتماعية ـ إنسانيّة معاصرة، بنظرتها التاريخانية.

وبخصوص العامل الثاني يصرِّح «أركون» قائلاً: «ينبغي أن نزحزح مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الأنثربولوجيا التاريخية، لكن المؤرخ السردي والوصفي والتصنيفي، كان قد تجاهل هذه المناطق لفترة طويلة أو صنَّفها داخل الفعّالية الدوغمائية للعقل»[2].

---

(1) انظر: أركون، محمد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999م، ص 14 ـ 17.

(2) المصدر نفسه: ص 27.

ولكن في الواقع الإنتاجي المعرفي يكتفي «أركون» بمجموعة من الإشارات، وما يمكن أن نصطلح عليه «ينبغيات أركون» وهي كثيرة[1]، وتشير كلها إلى وجود «قلق معرفي» لديه، مما يكشف أنه ناقد وكفى. ويعترف بذلك قائلاً: «المقاربة الثالثة أبعد مقاربة السيوطي وأ.ت. ويلش ـ فهي تلك التي أعتمدها أنا وهي لا تزال في طور التبلور والتشكل. إني أحاول إنجازها». غير أنه لم يستطع لحدّ الآن بلورة أفكاره، ما عدا صياغات جميلة، وحفر مجموعة من المصطلحات المركبة، وهي بالأصل مستعارة من اللغة الفرنسية ونقلها إلى العربية من خلال المترجمين لأبحاثه.

ونستطيع أن نلخص الرسالة المعرفيّة أو الهاجس المعرفي الذي ينطلق منه «أركون» ـ من خلال النتاجات التي تناولت الفكر الإسلاميّ ـ ونرجعه إلى أمرين أساسيّين:

أولاً: قراءة القرآن والفكر الديني باعتبارهما ظاهرة: وقد جنَّد «أركون» كل ما استطاع إليه سبيلاً من أجل ترسيخ هذه الفكرة الأساسيّة المعتمدة لديه، **تارةً** بالدعوة إلى التفكير باللامفكر فيه، **وثانية** بالاحتراز من المعرفة الأسطورية التي تغلّب الخيال على العقل، **وثالثة**، بالتحذير من الرقابة الذاتية والإكراهات الذاتية المعنوية والبلاغية المرتبطة باللغات

---

(1) انظر: أركون، محمد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999م، 24 و42، و47 و73؛ وب أركون: **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998م، ص 17 و19، و20 و54؛ وأركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص118 وغيرها.

الإسلاميّة. وأخيراً بالدعوة إلى تجاوز النصّ الرسمي، والمغلق الذي استهلكته الأمّة المفسّرة، وعاشت عليه طيلة قرون وقرون.

ثانياً: قراءة القرآن ضمن خيال التقدم أو بواسطته[1]: ويشكل عنصر الحرية، بيت القصيد في القراءة التقدمية عند «أركون»، ولذلك يقول: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة متحررة في آنٍ واحدٍ معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقلُّ إكراهاً وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرّد والتسكع في كل الاتجاهات»[2].

والهدف النهائي الذي يريد أن يبلغه «أركون» من خلال هذه القراءة هو التخلّص من مفاعيل القراءة التقوية (من التقوى)، والتقديسية للقرآن الكريم، وتحويله إلى نصّ عادي بتفكيك السلطة الرمزية عنه. قائلاً: «إن موضوع تفكيك المناخ الديني لمجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي، فرض نفسه عليّ من خلال دراستي للعلوم الإنسانيّة والاجتماعية من خلال تجربتي الشخصيّة، وتضامني الثقافي والفكري الذي حيكت خيوطه عبر الصراعات الحامية التي جرت بين الضفتين الشمالية ـ الغربية/ والجنوبية ـ الشرقية للمتوسط، وذلك من ظهور الإسلام»[3].

ينبغي ـ بحسب أركون ـ القضاء على التوسع التاريخي للقرآن لجهة

(1) انظر: أركون: **الفكر الأصولي** (مصدر سابق)، ص 174.
(2) أركون: المصدر نفسه، ص 76.
(3) المصدر نفسه: ص 183.

المعنى والدلالة والإيحاءات وتحديد المعنى ضمن أفق إنساني معاصر يتجاوز الحمولات المعرفيّة الموروثة من الماضي: «أقول بأن القرآن ليس إلّا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة والغزيرة: كالتوراة والإنجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسيّة. وكل نصّ من هذه النصوص الكبرى، حظيَ بتوسعات تاريخية معيَّنة، وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل»[1].

إنَّ المهمة التي يسعى إليها «أركون» في دراساته تتحقق من خلال المزيد من السيطرة على أبعاد الموضوع المبحوث عنه، من منطلق أنه ظاهرة ينبغي أن توصف بدقة، ولذلك تنتهي هذه المهمة بتقديم «ترسانة من المفاهيم والمصطلحات لشرح الوضع بدقة»[2]. وتلك المصطلحات فيها من الغنى اللفظي والتاريخي الذي نستطيع بواسطته أن نقضي على تراكمات الماضي حول النص وفهمه. ذلك نخلق فرصة جديدة في البحث عن الأدوات الحديثة والمعاصرة في فهم النص وتقييمه. وهو ما يفتح الباب على مصراعيه أمام كل باحث يريد أن يقدم قراءة مختلفة عن الماضي للنص القرآنيّ.

المطلب الثاني: أبو زيد، نحو أنسنة الوحي

يعدّ الباحث المصري «نصر حامد أبو زيد» أحد دعاة تجديد قراءة القرآن، وذلك بالتأكيد ـ من خلال كتبه المتعددة التي تجاوزت عشرة مجلدات ـ على البعد الإنساني للوحي.

---

(1) أركون، محمد: **الفكر الأصولي**، ص 35 ـ 36.
(2) المصدر نفسه: ص 32.

ويفهم «أبو زيد» التجديد بمعنى القضاء على المعنى القديم، وبهدف تحديد معنى التجديد وآفاقه يقتبس عبارة لـ «أمين الخولي» التي يستخدم فيها استعارة «القتل» حين يقول: «أول التجديد قتل القديم بحثاً. . . وقد تعد الفكرة أحياناً كافرة تُحرّم وتحارب، ثم تصبح ـ مع الزمن ـ مذهباً، بل عقيدة إصلاح تخطو به الحياة خطوة إلى الأمام»[1].

يدعو الباحث إلى الفصل بين «الإسلام» و«المسلمين» على طريقة «الأفغاني» و«محمد عبده». كما يدعو ـ بقوَّة ـ إلى اكتشاف إنسانيّة الوحي، أو اكتشاف ظاهرة الوحي في سياقها التاريخي، الثقافي، اللغوي، من خلال كتابه: «مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن»[2]. ويعتبر أن عمليات التفسير ليست في الحقيقة أنشطة مفارقة لبنية النصوص، إذ إنّها تتفاعل إنسانيّاً وتاريخيّاً مع النص، بحيث يكون الحديث عن «النصّ الخام» وهماً يتصوره البعض، في محاولة لنفي الإنساني وعزله عن الإلهي»[3].

ولهذه الغاية، يؤكد على أهمية التفرقة بين المكّي والمدني من الآيات القرآنيّة: «إن التفرقة بين المكّي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامّتين، ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص

---

(1) مقتبس من: مقاربة قدمها أبو زيد في ندوة «العولمة والحداثة» التي عقدت في دمشق ما بين 21 ـ 32، أيلول 2003م. بدعوة من «معهد سرفانتس»، وبالتعاون مع وزارة الثقافة السورية. نقلاً عن: جريدة المستقبل اللبنانية، 28 أكتوبر، 2003م.

(2) طبعة المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2000م.

(3) انظر: المقاربة السابقة، نقلاً عن: المستقبل، 29 أكتوبر 2003م. (الحلقة الثانية).

ثمرة للتفاعل مع الواقع الحيّ التاريخي»[1]. كما ينظر من هذه الناحية إلى سبب النزول، والناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، واصفاً «سبب النزول» بـ: «أهم العلوم الدالّة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه»[2].

ينطلق «أبو زيد» في دراسته للنصّ الديني من التحليل اللغوي المعتمد في «الهرمنيوطيقا»، ويعتبره المنهج الوحيد في إنتاج الفهم الصحيح[3]. ويستعير بهذا الخصوص مفاهيم عدة من علماء الهرمنيوطيقا أمثال «شلاير ماخر» و«ديلثاي» و«هايدغر» و«غادامر» ويؤكد - بشكل خاص - على جدوى هذه الطريقة في فهم النصوص الإسلاميّة[4]، ومراميها. ويعتقد بنسبيّة الحقيقة[5]، كما أنه يعتبر «القرآن» منذ نزوله «ظاهرة إنسانيّة»[6]، ويدعو إلى الأخذ بمقاصد القرآن دون ألفاظه، ويرى أنّ «الحرية» و«العقلانية» من مقاصد الدين الأساسيّة[7]، التي ينبغي التركيز عليه في كل جهد معرفي.

وكما أشرنا فإن «أبو زيد» يعتبر النسخ من الشواهد الأساسيّة على تأثر النص القرآنيّ بالبيئة المحيطة به وبالواقع الذي تعاطى معه، كما أنه يرفض فهم المفسّرين للمعنى الحقيقي للنسخ، ويصف التفسير الشائع

---

(1) أبو زيد: **مفهوم النص** (مصدر سابق)، ص 57.
(2) المصدر نفسه: ص 97.
(3) المصدر نفسه: ص 25.
(4) انظر: أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999م، ص 49.
(5) انظر: أبو زيد: **مفهوم النص** (مصدر سابق)، ص 18.
(6) انظر: أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، مدبولي، القاهرة، ط4، 1997م، ص 58 و64.
(7) انظر: أبو زيد: **الخطاب والتأويل**، ص 204 ـ 205.

بخصوص النص تفسيراً سطحياً[1]، مثله مثل «أركون». وبعد استعراضه لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾[2]. ينحو الباحث منحى تبنّي «أسطورة الغرانيق» الإسرائيلية» قائلاً: «فالسياق فيها واضح، يشير إلى واقعة إلقاء الشيطان على لسان محمد ـ من خلال أمنيته أن يؤمن بدعوته أهل الحل والعقد في مكة ـ عبارات مدح لبعض آلهتهم، فالنسخ مقصود به المحو والإلغاء»[3].

ويظهر من خلال ما سبق أن «أبو زيد» يتجّه نحو قطع الصلة نهائيّاً بالخطاب التقليدي المعهود في فهم النص وفي التعاطي مع النتائج المترتبة على قراءته. كما أنه يعتبر «القرآن» عبارة عن خط متكسِّر من المفاهيم التي ينبغي قراءتها بافتراض أنّ هناك ثمة تاريخاً وتواتراً زمنياً. ولا يمكن أن تتحقق القراءة المرجوة للقرآن ـ بحسب أبو زيد ـ إلّا من خلال الإطاحة بموروث الماضي الذي تستند إليه القراءة المعهودة.

ومن هنا، يعلّق على «الخطاب الديني» واصفاً إياه بأنّه: «خطاب إنساني بشري شأنه شأن أيّ فرع من فروع الخطاب العام. إنه خطاب عن «الدين» وهو من ثم قد يكون ـ شأنه شأن الخطاب العام ـ خطاباً حافزاً للتقدم والازدهار، وقد يكون خطاباً محافظاً يسعى لتأبيد الواقع الماثل

(1) أبو زيد: **الخطاب والتأويل** (مصدر سابق)، ص170.

(2) سورة الحج: الآيتان 52 ـ 53.

(3) أبو زيد: **الخطاب والتأويل** مصدر سابق، ص260.

واعتبار «ليس في الإمكان أبدع ممّا كان»... والسعي لتثبيت الواقع الماثل باعتباره «أفضل الممكنات»[1]. وهو الذي يتبنى القراءة الحافزة للتقدم والازدهار، ويسعى بكل ما يملك من معطيات لنفي القراءة الكلاسيكية للنص.

هذه القراءة كسابقتها متأثرة بالواقع وتداعياته المعرفيّة على مستوى النص الديني، مضافاً إلى أنّ «أبو زيد» يعتمد كثيراً على معاناته الشخصيّة ويعيش تلك الآلام في همه المعرفي وفي نتاجاته الفكرية، بحيث يشكل الألم الشخصي منطلقاً في فهم الآخر، بل النص والثقافة والدين! وهذا ما يكشف عن الدور الفاعل للبعد العاطفي في رسم الواقع وفي فهم الحقيقة عند الباحث.

المطلب الثالث: سروش، والتجربة النبوية

يعتبر «عبد الكريم سروش»[2] الصيدلي والباحث الديني الإيراني أحد أهم الدعاة إلى تجديد الفكر الديني في الوسط الإيراني. لقد أثارت أفكاره التجديدية جدلاً كبيراً في أوساط المثقفين الإيرانيين، ففي حين وصفه بعض أنصاره ومحازبيه بـ«مارتن لوثر الشرق»؛ وصفه مخالفوه بالمروِّج اللسن للعدمية والنيتشوية في الأوساط الإسلاميّة.

يملك «سروش»، رصيداً لغويّاً جيداً ويستعين بكثرة ومهارة بملكات أدبية فارسية سيّما الشعر والشعراء ويستعين بشكل واسع من «جلال الدين الرومي» العارف الفارسي، الذائع الصيت في موارد الانسداد النظري

(1) أبو زيد: مقاربة «العولمة والحداثة» مصدر سابق.

(2) إن الاسم الحقيقي لعبد الكريم سروش هو «حسن حاج فرج دبّاغ».

والفكري الذي يواجهه. كما يستهلك ـ بشكل ملفت ـ من الرصيد المعرفي والمعنوي والجمالي لكبار أدباء اللغة الفارسية الذين لهم أثرٌ بالغ على المخاطبين، كونهم مفطورين ومفتونين بجماليّات الأدب الفارسي واستعاراته ودلالاته المتعددة.

يتمتّع «سروش» بملكات أدبيّة عاليّة، وفكر منظَّم، وقدرة فائقة على النقد اللاذع لمخالفيه، وأما رصيده من التعليم الديني فتمَّ تكوينه من خلال جهوده الشخصيّة، وحضوره في المحاضرات الدينية ـ الثقافية العامّة التي كان يلقيها بعض الباحثين الدينيين في طهران، مضافاً إلى حضور المحاضرات التي كان يلقيها «مطهّري» في الفلسفة الإسلاميّة لبعض الشباب الجامعيين.

إن سلسلة المقالات التي كتبها في مجلة «كيهان فرهنكي» (العالم الثقافي) تحت عنوان: «القبض والبسط في الشريعة»، والتي طبعها فيما بعد في كتاب بنفس العنوان، أثارت جدلاً واسعاً في الوسطين الديني والثقافي الإيرانيين. يتلخَّص كلام «شروس» في التمييز بين «الثابت» و«المتحول» من الدين. فكلّ ما هو كلام الله فهو من الثوابت ولا يقبل التغيير، ولكن المعرفة الدينية الأعم من الكلاميّة، والتفسيريّة، والفقهيّة وغيرها، فإنها معارف متغيرة، وليس لها طابع الثبات في المعنى والمبنى، بل يتجاوز ذلك بالقول إلى تغيير الثوابت بتغيير الروابط، ويشير إلى التغيير بالمفهوم الأخير قائلاً: «إن ثوابت المعرفة الدينية أيضاً، إذا افترضنا تغيير الركن الخارجي للمعرفة الدينية يمكن أن تتغيَّر»[1].

---

(1) سروش، عبد الكريم: **القبض والبسط في الشريعة**، ترجمة: د. دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002م، ص 73.

يؤكد «سروش» على البعد الإنساني للدين بقوله: «نريد في البداية أن يكون الدين إنسانياً، وبعد ذلك يطلب من الإنسان أن يكون متديناً»[1]. ليشير بذلك إلى أهمية البعد الإنساني في الخطاب الديني من ناحية، وأهمية الإنسان في الواقع العملي.

كما يؤكد «سروش» على أهمية التجربة النبوية، واصفاً إياها «بأنّها عملية مستمرة في شخصيّة النبي، ولا تقتصر على نزول الوحي عليه مرة، أو عروجه إلى السماء (المعراج)، ومن ثم لم يقتصر دور النبي في استهلاك ما جُمع لديه... ولذا فإن النبي كان يزيد علماً، ويقيناً، كما كان يصبح أكثر إصراراً، وانفتاحاً، وتجربة. وفي كلام واحد كانت نبوّته في تطور دائم»[2]، ومستمرّ.

من هنا، يعتبر أن الدين الإسلاميّ ليس كتاباً واحداً ولا مجموعة أقوال ـ كما هو السائد ـ بل إنّه حركة تاريخية، والتاريخ هو الذي جسَّد رسالة النبي. والبسط التاريخي لتجربة متدرجة الحصول، هو ما نعنيه من العمل النبوي[3]. ويستنتج تالياً بأن «الدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبي، وهو تابع له»[4]. وانطلاقاً من تاريخيّة الإسلام يرى بأنَّ «معنى ذلك، أنَّ القرآن كان يستطيع أن يكون أوسع مما هو موجود الآن»[5]. ويبرِّر كلامه قائلاً: «فلولا التهمة التي وُجّهت إلى عائشة فهل

---

(1) سروش، عبد الكريم: **القبض والبسط في الشريعة**، ترجمة: د. دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002م، ص 106.

(2) سروش: **بسط تجربهء نبوى (تعميم التجربة النبوية)**، صراط، طهران، ط1، 1378هـ.ش.، 1999م، ص 11.

(3) سروش: المصدر نفسه، ص 19.

(4) المصدر نفسه، ص 19.

(5) المصدر نفسه، ص 20.

كان من الممكن أن تنزل الآيات الأُوَل من سورة النور؟ ولولا حصول غزوة الأحزاب، فهل كانت تنزل آيات سورة الأحزاب؟ ولولا وجود أبي لهب وزوجته، وعدائهما تجاه النبي، فهل كان من سبب لنزول سورة المسد؟ وكل هذه الأمور تُعدُّ من الأمور الضرورية التي حصلت في التاريخ، فأدت إلى نزول آيات حولها في القرآن»[1]. ولولا تلك الحوادث التاريخية لمَا توسَّع القرآن كما هو بين الدفتين.

يميِّز «سروش» بين «الذاتي والعرضي» من «الدين» ويعتبر أموراً عرضية في الكتاب والسنّة، مثل[2]:

أ ـ اللغة العربية.

ب ـ الثقافة العربية.

جـ ـ التصورات والتصديقات، والنظريات، والمفاهيم التي استخدمها الشرع.

د ـ الحوادث التاريخية التي وردت في الكتاب والسنّة.

هـ ـ الأسئلة المطروحة من قبل المؤمنين والمخالفين وأجوبة الشرع عليها.

و ـ الأحكام والشرائع.

ز ـ الوضع والدَّس والافتراء، على الدين.

ح ـ قدرات المخاطبين الفكرية والعقليّة.

---

(1) سروش: **بسط تجربهء نبوى (تعميم التجربة النبوية)**، صراط، طهران، ط1، 1378هـ.ش.، 1999م، ص 20.

(2) انظر: سروش، **الذاتي والعرض في الأديان**، ضمن: **تعميم التجربة النبوية المصدر نفسه**، ص 29 ـ 30. وطرحه هذا اقتباس من الغزالي كما ورد في «**جواهر القرآن...**».

ويمثّل «سروش» للغة والثقافة ودورهما في صياغة التعابير والمفاهيم القرآنيّة بما ورد من: «توصيف القرآن لنساء الجنة «بحور العين» بدل ذوات العيون الزرقاء، وتوصيف القرآن لهن بـ﴿حُورٌ مَّقۡصُورَٰتٌ فِي ٱلۡخِيَامِ﴾[1]. ودعوة القرآن إلى التأمل في خلقة الإبل: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾[2]. وذكر الأثمار التي تنتج في المناطق الحارة والمعروفة لدى العرب: ﴿وَطَلۡحٖ مَّنضُودٖ﴾[3]، التمر والرمان: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ﴾[4]، العنب: ﴿وَعِنَبٗا وَقَضۡبٗا﴾[5]، والزيتون: ﴿وَزَيۡتُونٗا وَنَخۡلٗا﴾[6]، والتين: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ﴾[7]. واعتماد التقويم القمري (شهر رمضان للصوم، ذي الحجة للحج، الأشهر الحرم لحرمة الحرب)، وحديث القرآن عن قبيلة قريش ورحلتهم في الشتاء والصيف (سورة قريش)، وإشارة القرآن إلى أبي لهب وزوجته وأنّ: ﴿فِي جِيدِهَا حَبۡلٞ مِّن مَّسَدِۭ﴾[8] وأن في الجنة أكواباً ووسادة وفرشاً مزركشة: ﴿وَأَكۡوَابٞ مَّوۡضُوعَةٞ * وَنَمَارِقُ مَصۡفُوفَةٞ * وَزَرَابِيُّ مَبۡثُوثَةٌ﴾[9]، وتمثيل القرآن لهول يوم القيامة بوضع الإبل مولودها في شهرها العاشر: ﴿وَإِذَا ٱلۡعِشَارُ عُطِّلَتۡ﴾[10]. وحديث القرآن عن التقاليد الجاهلية العربية كوأد البنات: ﴿وَإِذَا ٱلۡمَوۡءُۥدَةُ سُئِلَتۡ * بِأَيِّ ذَنۢبٖ

(1) سورة الرحمن: الآية 72.
(2) سورة الغاشية: الآية 17.
(3) سورة الواقعة: الآية 29.
(4) سورة الرحمن: الآية 68.
(5) سورة عبس: الآية 28.
(6) سورة عبس: الآية 29.
(7) سورة التين: الآية 1.
(8) سورة المسد: الآية 5.
(9) سورة الغاشية: الآيات 14 ـ 16.
(10) سورة التكوير: الآية 4.

﴿قُتِلَتۡ﴾[1]. وتشبيهه لهب نار جهنم بجمال ذات ألوان صفراء تضرب إلى السواد: ﴿إِنَّهَا تَرۡمِى بِشَرَرٖ كَٱلۡقَصۡرِ﴾[2]، وغيرها»[3].

ومن هنا، يرى «سروش» أن الإسلام لو ظهر بدل الحجاز في اليونان، أو الهند، أو الرومان، فإن الإسلام اليوناني، والهندي، كانا يختلفان ـ لجهة العرضيات الضاربة في الجذور ـ مع الإسلام العربي. وكمثال على ذلك، فإنه كان بإمكان الفكر الفلسفي اليوناني أن يضع جهازاً لغويّاً ومفاهيميّاً خاصّاً ومختلفاً في متناول النبي، وكان بالنتيجة يؤثر على تغيير نمط التخاطب والحوار لديه[4].

المبحث السادس عشر
المنهج والدراسات الغربية المعاصرة للقرآن

تمهيد

سبق أن ذكرنا، في بداية الكتاب، تعاريف عدة للمنهج؛ منها أنه عبارة عن طريق نصل من خلالها وبها إلى نتيجة معينة. وكما هو واضح فإنه تتحكم في اختيار منهج من المناهج، وما يتصل بالأداء المنهجي عوامل موضوعيّة وذاتية. ولعل من أهم العوامل الموضوعيّة الرؤية الكونيّة للباحث، موقفه من المعرفة والحقيقة ومستوياتها والمسلّمات النظريّة التي يتبنّاها والتناسب والتناغم الموجود، أو المفترض بين المنهج وذي المنهج. كما أنّ من أهم العوامل الذاتية في اختيار منهج من بين

---

(1) سورة التكوير: الآيتان 8 ـ 9.

(2) سورة المرسلات: الآية 32.

(3) سروش، **الذاتي والعرض في الأديان**، ضمن: **تعميم التجربة النبوية**، ص 55 ـ 56.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 64.

سائر المناهج، هي رغبات الباحث ومواقفه المعلنة والمضمرة تجاه الموضوع المبحوث عنه.

وانطلاقاً من اعتبارات المنهج، ومتطلبات العمل البحثي فإن الدراسات الغربية المعاصرة في حقل الإنسانيات واللغات بما فيها النصوص الدينية تتجه لتطبيق المناهج البحثيّة التالية:

أ - منهج تحليل المضمون: وهو المنهج الذي يقوم بتحليل المعلومات الوثائقية من مكونات، ومقاصد وبواعث، سواء كانت الوثائق تاريخية أو غير تاريخية.

ب - المنهج البنيوي: ذلك المنهج الذي يهتم بتحليل الظواهر اللغوية وفقاً لمبادئ علم اللغة، سعياً لكشف الجذور اللغوية والعلاقات الداخلية التي تسود بين الأجزاء والمكونات بهدف استبيان مدى التناسق، أو الاختلاف والتضاد الموجود في الظاهرة اللغوية المبحوث عنها.

جـ - المنهج الظاهراتي: يُعنى هذا المنهج بتحليل الخطاب ولغته بحثاً عن الماهيات التي استبطنت في الأشياء فحولتها إلى ظواهر قابلّة للبحث والفحص والدراسة.

د - المنهج الفيلولوجي: يهتم المنهج بالدراسة التاريخية المقارنة للخطاب، بحثاً عن الجذور اللغوية المعتمدة في الخطاب ولمعرفة المؤثرات اللغوية والثقافية الأخرى عليه.

ويبدو لي أن الملامح العامّة لتلك المناهج، وطريقة توظيفها من قبل الباحثين الغربيين، ومن سار على نهجهم تتلخص في الأمور التالية:

أ ـ تتحكم النزعة الوضعية في مجريات العمل البحثي مقابل النص الديني الإلهي المصدر (القرآن الكريم)، تلك النزعة التي تسعى في مجملها إلى إزالة القدسية من النص (تلك القدسية التي تؤدي إلى الخشية والرهبة من النص وتاليا التأثر به)، وتحويله إلى نص بشري مثله مثل سائر النصوص الأدبية، أو يتم التعامل معه كوثيقة تاريخية بهدف تطبيق الضوابط الموضوعة للتعاطي مع الوثائق البشرية.

ب ـ تتحكم بتلك الدراسات الرؤية الكونيّة التي تسود عند الباحث الغربي عموماً والتي تختزل الحقيقة فيها بالمحسوس من الأمور، وهذه الرؤية تظهر في المفاصل الرئيسة من الدراسات الغربية، بحيث لا يترك مجالاً للشك بأن هؤلاء يقرؤون النص القرآنيّ وفق تصور وتصديق جازمَين يسبقان القراءة، ويتحكمان في مسار ومسير القراءة، وأما الموضوعيّة فلا تعني بحال التخلي عن تلك المواقف الكونيّة وتأثيراتها الفعليّة.

جـ ـ المواقف المعلنة والمضمرة: إن طريقة توظيف المناهج ليست أقلَّ أهمية من المناهج نفسها، باعتبار أن التوظيف يترك فسحة جيدة للباحث كي ينفِّذ الأجندة البحثيّة الخاصة به من خلال المناهج التي توصف عادة بأنها علمية وموضوعيّة، ولو تجاوزنا التعصب المتوارث من الاستشراق ضد الإسلام والمسلمين، فإن العديد من الباحثين الغربيين (المناهضين عموماً لقدسية الدين) يؤمنون بتقسيم التاريخ إلى قسمين:

1 ـ تاريخ مقدس، ويشمل تاريخ اليهود والنصارى.

2 ـ تاريخ غير مقدس، ويشمل تاريخ المسلمين[1].

د ـ المسلمات النظريّة: سبق أن ذكرنا أن البحث يساق من خلال المسلّمات النظريّة للباحث، والباحث الغربي ليس مستثنى من هذه الضابطة، فعندما يقوم الباحث بالبحث انطلاقاً من تحليل المضمون أو المنهج البنيوي أو المنهج الظاهراني أو غيرها، فإن أول ما يقوم به هو الاستعانة بالمسلّمات النظريّة التي يملكها للقيام بالبحث وتنفيذ خطوات المنهج ومتطلبات العمل البحثي. وتختلف تلك المسلّمات من باحث إلى آخر نظراً إلى تكوينه المعرفي والذاتي وانتماءاته المدرسية والمذهبية والخلفيات التي ينطلق منها للدراسة والبحث وغيرها.

هـ ـ الأهداف الإجرائية: من المؤثرات الفعليّة على سير العمل البحثي، التقيد بالأهداف الإجرائية التي يناط إلى الباحث من قبل المراكز البحثيّة والجامعات، لأنه كما هو واضح لكل باحث، فإن الجامعات ومراكز الأبحاث ليست مؤسسات خيرية، وإنما لها أهدافها الواضحة من الأعمال البحثيّة، وتتشابك تلك الأهداف حينما نأخذ بعين الاعتبار أن الكثير من مراكز الأبحاث، والعمل البحثي الصادر من الجامعات الغربية هي تابعة للقطاع الخاص؛ أي الشركات والمؤسسات غير الحكومية ذات أهداف اقتصادية وسياسية وأمنية وغيرها. وعليه، فإنه من الواضح أن الهدف من تلك الأبحاث ليس الوصول إلى الحقيقة المحضة فقط، وإنما لها وجوه تصريف أخرى غير بلوغ الحقيقة المطلقة (إن كانت هناك من حقائق مطلقة في الأبحاث بالأساس).

---

(1) وهو التقسيم المتبع من خلال المعجم الاستشراقي(المكتبة الشرقية) الصادر في 1697م.

ومن هنا فعلينا أن نأخذ بالاعتبار كل تلك المعطيات والهواجس بعين الاعتبار في البحث عن الدراسات الغربية حول الموضوعات الدينية عامّة ودراسة القرآن الكريم بشكل خاص. وعليه، فإننا نعرض لنموذجين من تلك الدراسات تاركين الحكم عليها إلى القراء الكرام ليتأملوا في الخلفيات والمنطلقات النظريّة والعملية للباحثين.

الباحثون الغربيون والدراسات القرآنيّة

1 ـ جان يربي نموذجاً

يعد «جان جاربي» Jan Hjarpe، من الباحثين السويديين في حقل الدراسات الإسلاميّة، وله كتب عدة باللغتين الفرنسية والسويدية حول الإسلام، والفكر والفقه الإسلاميّين، ومن تلك الدراسات والأبحاث الكتب التالية:

1 ـ **الإسلام**: تعليم ومنهج حياة، الصادر في 1979م.

2 ـ **الإسلام السياسي**: دراسة حول بنية فكر المسلم، الصادر في 1983م.

3 ـ **عالم الإسلام**، الصادر في 1987م.

4 ـ **العرب والعروبة**، الصادر في 1994م.

5 ـ **الإسلام والتقاليد**: **الدين والتغيير**، الصادر في 2002م.

6 ـ **ألف ليلة وليلة**، الحادي عشر من سبتمبر: **أفكار حول الإسلام**، 2003م.

7 ـ **الشريعة**: القانون الإلهي في عالم متغير، الصادر في 2005م.

وسوف نعرض دراسته الأخيرة تحت عنوان: «الشريعة» التي تشكل «آيات الأحكام» جزءاً أساسيّاً من موضوع بحثه. ينقسم الكتاب إلى مقدمة وخمسة فصول، يمهد المؤلف في الفصل الأول للموضوع تحت عنوان: «الإشكالية»، ويبحث في الفصل الثاني حول المصدر الأول والأساس للتشريع في الإسلام: القرآن، وفي الفصل الثالث يتناول السنّة والفقه، وفي الفصل الرابع يطرح بعض الأسئلة الشرعية، وفي الفصل الخامس والأخير يتناول نقاشات حول موضوعات الشريعة.

يتناول الباحث تحت عنوان «الإشكالية»، موضوع «المسؤولية» من منظور القرآن الكريم، ويركّز على الاختلاف القائم بين مفهوم الشريعة للمسؤولية، ومفهوم القانون الغربي لها. ومن هذا المنطلق، يرى بأن القرآن لم يساوِ بين الرجل والمرأة في المسؤولية، ويقارن بين الاثنين من خلال ذكر مثال للمسؤولية في قانون الأحوال الشخصيّة، ففي حين أنّ التقليد المتبع في القانون السويدي، يفترض أن البنت وزوجها يتحملون نفقات الوالد في حالة العوز، فإن التشريع الإسلاميّ يرى أنّ المسؤول في هذه الحالة هو الولد دون البنت. كما أنّ التشريع الإسلاميّ يقرر وجود تعهد (عقد) بين الرجل (الزوج) والمرأة (الزوجة) يتحمل الزوج بموجبه نفقة الزوجة وأولادها، مقابل الخدمات التي تقدمها الزوجة للزوج[1].

ثم يضيف قائلاً: «هناك صراع حاد بين حركة المساواة بين الجنسين (الفيمينية) من ناحية، وسلطة الرجل واستمرار اضطهاد المرأة في العالم

(1) انظر: Jan Hjarpe: Sharia, Gudomlig lag i en varld i forandring; Norsteds forlag, Stockholm, 2005, pp. 12 - 13.

الإسلاميّ من ناحية أخرى، وهو ما يستدعي أن ينظر المرء نظرة جديدة ومختلفة عن السابق، إلى مصادر التشريع من القرآن والسنّة والتاريخ الإسلاميّ، تلك النظرة التي تتساءل عن مدى صحة القراءة الذكورية السائدة منذ قرون في أذهان القرّاء. إن طالبي المساواة بين الجنسين يُلْقون جانباً النتائج الحاصلة عن القراءة النمطيّة السائدة للفقه والتشريع الإسلاميّين منذ قرون، محاولين استخدام نفس المصادر، وذات المنهجيّة وقواعد الاستدلال، بهدف التغيير واكتساب المشروعية لتغيير معايير مستحكمة من حيث الاعتبار»[1].

يعتبر الباحث «القرآن» كتاباً روحياً (عباديّاً) بالدرجة الأولى، لاشتماله على مناسك وطقوس العبادة، ويرى في الشروط الزمانية والمكانية دوراً فاعلاً في صياغة المعاني ومحتويات القرآن، وهو ما يفسر التميز القائم بين السور المكية والمدنية من وجهة نظر الباحث[2].

يرى الباحث، وجود آيات مركزية في القرآن تهدف إلى تطوير الأحكام التقليدية (التي كانت سائدة في بيئة نزول القرآن)، ويسعى القرآن في هذا المجال، لانتقاء تلك التي تؤدي بوضوح إلى إقرار أعراف جديدة على أنقاض أعراف سابقة عليها، ويذكر في هذا المجال أمثلة من دائرة المسؤوليات الخاصة في القرآن، ومجالات المناسك الدينية ودائرة الأحوال الشخصيّة وغيرها[3].

ومن المواضيع التي يتناولها «يربي» بالبحث موضوع السلطة والحرب من منظور القرآن، فيرى وجود سلطات رئيسة أربعٍ في القرآن

---

(1) انظر: Jan Hjarpe: Sharia p. 13.

(2) المصدر نفسه، ص 48 ـ 47.

(3) المصدر نفسه، ص 53 وما بعدها.

وهي بالتسلسل القيمي عبارة عن الله، **الرسول**، أولي الأمر **والشورى**[1].

ويسأل عن الصلة التي تربط بين الجانب التنفيذي والجانب التشريعي من القوانين في التصور القرآنيّ، ويجيب بالرجوع إلى القرآن، بأن القرآن والسنّة يتوليان التشريع وأما الشورى فتمارس دور تبيين ورقابة. كما أنه يتناول الاختلاف القائم في التشريع الإسلاميّ، بين المسلم وغير المسلم من الناحية التشريعية، وأن الأخير ملزم بدفع الجزية مقابل عدم مشاركته في القتال في جنب المسلمين، ويرى الباحث بأن التعبير القرآنيّ عن طريقة دفع الجزية: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾[2] يشير إلى موضوع السلطة، وأنها بيد المسلمين دون سواهم[3]. وبخصوص آيات الحرب والقتال يعرضها المؤلف، ويبين فهم المسلمين لها ويعلّق عليها، كما يتناول موضوعَي الجريمة والعقاب من منظور القرآن، ويعلّق قائلاً: «ويستطيع المرء أن يقول بأن تلك الأنواع من العقاب الواردة في القرآن، تندرج من حيث الأساس ضمن القواعد المعمول بها في المجتمعات القديمة، كما أنّ تلك الأنواع من العقاب كانت تمارس في القرن السادس وفي القرنين السابع والثامن الميلادي أيضاً، تلك المراحل التي لم يتطور فيها مفهوم الدولة بعد، ولم تستطع الدولة أن تفرض حَصْر أعمال العنف ضمن صلاحياتها الخاصة، وكان القضاء لا يزال من سلطات القبائل والعشائر، كما أنّ القصاص والديّات تندرج ضمن هذه المرحلة وتتناسب معها»[4]. مما يعني عدم وجود التناسب بين تلك الأنواع من العقاب

---

(1) انظر: Jan Hjarpe: Sharia pp. 94 - 96.

(2) سورة التوبة: الآية 29.

(3) انظر: Jan Hjarpe: Sharia p. 98.

(4) المصدر نفسه، ص 113.

والواقع الاجتماعي والإنساني في عصورنا. وهذا هو رأي معظم الغربيين الذين ينظرون إلى القرآن وأحكامه، بعيداً عن الخلفيات التي ينظر المسلم عبرها إلى تلك الأحكام.

2 ـ كريستوف لوكسنبرغ نموذجاً

الباحث «لوكسنبرغ»، أستاذ مادة اللغات السامية والعربية القديمة في الجامعات الألمانية، أصدر في العام 2000 دراسة تحت عنوان «القراءة الآرامية ـ السورية للقرآن» باللغة الألمانية، كما صدرت الترجمة الإنكليزية للكتاب في العام 2007 وتمت إعادة طبعها في 2008، وبدأ في التداول شهر كانون أول من نفس العام بتداول النسخة المطبوعة للعام 2009 أيضاً. ونسعى أن نلقي نظرة سريعة على الكتاب ومضامينه من خلال النسخة الإنكليزية[1] تاركين الحكم للقراء الكرام:

أ ـ محتويات الدراسة:

الدراسة تم إنجازها في 352 صفحة مع الفهارس العامّة بحسب النسخة الإنكليزية، وتتضمن ثمانية عشر فصلاً. يبدأ الباحث بمقدمة موجزة ويعقد الفصل الأول من الدراسة حول مواضيع هي بمثابة ممهدات لبحثه، وفي الفصل الثاني يتناول مصادر الدراسة ومراجعها، وفي الفصل الثالث يشرح الباحث المنهج المستخدم في دراسته. وفي الفصل الرابع يتناول الجملة العربية بالبحث، وفي الفصل الخامس يبحث عن التقاليد الشفهية المتبعة (زمن نزول القرآن) في اللغة العربية المحكيّة.

---

(1) انظر: Christoph Luxenberg: The Syro - Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran, Hans Schilr Publishers, 2007.

وفي الفصل السادس يبيّن التفسير العربي للقرآن، وفي الفصل السابع يقوم بشرح القراءات السبع، ويعقد مقارنة بين القرآن العربي، والقرآن الآرامي. وفي الفصل الثامن يتناول بالبحث الدراسات الغربية حول القرآن، وفي الفصل التاسع يشرح لغة القرآن، وفي الفصل العاشر يتناول الاختلاف الاشتقاقي القائم بين القراءة العربية والآرامية، ويتناول أمثلة لهذا الغرض، وفي الفصل الحادي عشر يشرح الأخطاء التاريخية في فهم القرآن، وفي الفصل الثاني عشر يقوم بتحليل الآية في السورة ويبيّن المعاني الخاطئة نتيجة الخطأ الصرفي واللفظي. وفي الفصل الثالث عشر يبحث عن البنية الأساسيّة للغة السورية ـ الآرامية، كما يؤكد على منقصة الوصف المؤنث في اللغة العربية التقليدية. وفي الفصل الرابع عشر يتناول بالبحث القراءة الخاطئة للجمل العربية، وفي الفصل الخامس عشر يشرح موارد الخطأ الناشئة من القراءة والتفسير للموضوعات مثل الجنة وغيرها. وفي الفصل السادس عشر يعرض لمفهوم «الولدان المخلّدين»، وفي الفصل السابع عشر يشرح خصائص السورة، والمعارف المسيحية في القرآن. وفي الفصل الثامن عشر والأخير للدراسة، والتي هو بمثابة الخاتمة لبحثه يقدم الباحث خلاصة عامّة عن الدراسة والنتائج المترتبة عليها.

ب ـ منهج الدراسة:

يتبع الباحث «كريستوفر لوكسنبرغ» ـ بشكل عام ـ منهج فقه اللغة التاريخي (الفيلولوجيا) في دراسته. وهو يعني الاعتماد على معطيات تاريخية، لغوية: صرفية ونحوية وثقافية بهدف الوقوف على النص الأصلي للقرآن الكريم، وذلك من خلال تأويل نصّيّ ولغوي عام للوثائق ذات الصلة بتاريخ اللغة العربية، والثقافة الناشئة منها وربطها بمحيطها

الجغرافي والمعرفي، غير أنّ توظيف الباحث لتلك المعطيات يكشف عن خط بياني ـ معرفي أساسه المسلّمات النظريّة، والمواقف السابقة للباحث، تلك المواقف المعرفيّة التي تظهر في مفاصل عديدة من بحثه، الذي لا شك في أنها جادة وممتعة، غير أنه وفي نفس الوقت يعاني من نقاط انكسار عدة، سواء لجهة عملية التحليل والتفسير التي يعتمدها الباحث، وتؤدّي إلى استنتاجات لغوية وتاريخية التي يعتبرها الباحث فتحاً معرفيّاً، وهي قبل أن تكون كذلك شواهد إضافيّة على تعرجات البحث ومشكلاته الفنيّة، أو لجهة المهمّات المعرفيّة التي أخذها الباحث على عاتقه، ويسعى بكل الوسائل الممكنة إلى الوصول إليها، مما يوحي للمتابع أنه أمام باحثٍ طموح، يفكر بالنتائج والأهداف أكثر من التفكير في الأدوات المعرفيّة التي تمكنه من بلوغ تلك النتائج، إن هاجس النتائج هو المسيطر على الباحث، وعلى مفاصل بحثه الرئيسيّة، كما هو الحال في عمليات البحث التفصيليّة التي يتوغّلُ فيها الباحث، مما يدعو إلى التأمل في الطرق التي ينتهجها الباحث في الاستنتاج وفي الوصول إلى أهدافه البحثيّة.

إن الأداة المنهجيّة الأساس في عمل الباحث «لوكسنبرغ» هي إقحام «اللغة السريانية» في مجال الدراسات القرآنيّة، والمبرر المعرفي الذي يقدمه الباحث لعمله هذا هو أمران: **أولاً**، عدم قناعة الباحث ببعض المعاني التقليديّة لألفاظ القرآن وموضوعاته، مضافاً إلى الشواهد التي يقدمها الباحث على أن العديد من الباحثين في مجال القرآن يشاركه الرأي في القول بوجود الغموض في بعض معاني الألفاظ القرآنيّة. **ثانيا**، دعوى الباحث بأن اللغة العربية المعتمدة في القرآن ذات جذور سريانيّة، وتالياً ينبغي اتخاذها مرجعاً في فهم معاني ألفاظ القرآن والآيات القرآنيّة.

غير أنّ المبررَين المذكورين اللذين ساقَهُما الباحث، لا يخوّلانه إقحام لغة جديدة (السريانية) في مجال الدراسات القرآنيّة، وذلك لصعوبات كثيرة أمام الباحث لإثبات دعواه المعرفية، ولا مجال للخوض في بيان تلك الصعوبات، غير أنّ الباحث الطموح تعاطى مع ما ادعاه كأمر ثابت ومسلّم، فرتّب النتائج على فرضيته واستمر عليها معتمداً على مبدأ في مجال الدراسات التجريبيّة بأن الجدوى هي المبرر في حد ذاته.

جـ ـ بعض النتائج البحثية للدراسة:

انطلاقاً من المنهج الذي اختاره الباحث لدراسة النص القرآنيّ بدأ يرتب جملة من النتائج على دراسته، وهي تنقسم من ناحية الأهمية البحثيّة إلى قسمين، نتائج خطيرة لأهميتها على مستوى العموم، ونتائج تفصيلية راجعة إلى جزئيّات البحث، وفيما يلي إشارة إلى بعض تلك النتائج:

أ ـ يدّعي الباحث، بأن القرآن تمَّ اقتباسه من «كتاب الفصول» الذي كان يحتوي على تراتيل دينية واقتباسات من الأناجيل، تتصل بموضوعات كالخلق وغيرها، وكان الكتاب يتمُّ تداوله في الكنائس السريانية حين ظهور الإسلام.

ب ـ النبي محمد لم يكن من الأنبياء المرسلين وإنما جاء شاهداً ومبشراً ونذيراً طبقاً للرسالات السابقة، وتالياً ليس هو أهم الأنبياء، كما أنّ الدين الذي بشّر به ليس بأهم الأديان.

جـ ـ النبي محمد ليس هو خاتم النبيين وإنّما هو من الأنبياء العاديين.

وأما على مستوى التفاصيل والجزئيات، فإن الباحث «لوكسنبرغ» يدعي بأن هناك معانيَ شائعة لبعض الألفاظ القرآنيّة، هي ليست المعاني

الصحيحة لتلك الألفاظ، وإنما هي معانٍ تمَّ تناولها في التفاسير من دون بحث وتدقيق، ولكي نفهم المعاني الصحيحة لتلك الألفاظ، علينا البحث في الجذور اللغوية لتلك الألفاظ في «اللغة السريانية» التي هي بمثابة المرجع الأساس للغة العربية القديمة، وبعد العودة إلى تلك المرجعية يتبيّن أن المعاني التقليديّة الكثيرة، هي معانٍ خاطئة، وذلك في مثل «حور العين» و«الحجاب» و«شيطان»[1] و«يأجوج»[2] و«مأجوج»[3] و«القرآن»[4] و«ضرب»[5] و«ملائكة»[6] وغيرها.

وكما ذكرنا، فإن الباحث يتناول في الفصل التاسع من دراسته تحت عنوان: «لغة القرآن» أموراً تتصل بفهم القرآن وبيان معانيه، ومما يسعى إليه إثبات أن الغموض في المعنى كان يكتنف مفاهيم القرآن منذ البداية. فيستند لهذا الغرض إلى «الطبري» ليقول بأنه كان من عادة النبي الامتناع عن تفسير معاني الآيات القرآنيّة، وذلك لوجود تقاليد شفهية سائدة آنذاك بخصوص التعبير القرآنيّ وفهم مراده. ومع ذلك فإن التعاطي مع القرآن كان كذلك طالما لم يحصل التشكيك والتردد بخصوص معانيه. وقد ورد في آيات عشر من القرآن التأكيد على أنه نزل باللغة العربية؛ غير أنّ العربية التي تعنيه تلك الآيات هي التي كانت سائدة قبل تقنين اللغة وضبط قواعدها، أي اللهجة التي كان يتكلم بها النبي[7]. ويستند إلى

---

(1) انظر: لوكسنبرغ: مصدر سابق، ص100.
(2) المصدر نفسه: ص88.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه: ص70 ـ 69.
(5) المصدر نفسه: ص209 وما بعدها.
(6) المصدر نفسه، ص 50 وما بعدها.
(7) المصدر نفسه، ص 68.

«الطبري» أيضاً ليقول بأنه من المحتمل، أن النبي لم يكن قادراً على شرح هذه اللغة لأقرانه، وبحسب رواية «سعيد بن مسيب» (المتوفى 712 م.) أحد القرّاء السبعة في المدينة، فإنه عندما سُئل عن معاني بعض آيات القرآن «سكت، كان لم يسمع»[1]. وينقل الباحث عن «عكرمة» (توفي 639 م.) حقيقة مفادها أنه لم يستطع أحد بعد النبي أن يكشف عن سرّ لغة القرآن، وهو ما أدى فيما بعد إلى نشوء تقليد إسلاميّ أدى إلى الاعتقاد بـ«إعجاز القرآن»[2].

وانطلاقاً من هذا الفهم، يطرح الباحث سؤالاً مفاده: ما هي «اللغة العربية» التي يعنيها القرآن تحديداً، أي تلك اللغة الأصيلة التي تكلم بها القرآن؟ وللإجابة على السؤال يميّز الباحث بين إجابتين[3]:

أ ـ إجابة المؤمنين: وهي تتلخص بأنها لغة أهل الجنة ولها خصائصها الخاصة بها، التي لا يشاركها بها غيرها، منها الإعجاز الذي تتصف به هذه اللغة.

ب ـ إجابة الآخرين (والباحث منهم): وهي تتلخص بأنّ لغة القرآن مثلها مثل باقي اللغات، تعتمد على البيئة الثقافية والمؤثرات الأخرى التي تحيط بها، وعليه، ينبغي في فهم القرآن أن نرجع إلى المصادر التي تساعد على فهم لغة القرآن، وهي بحسب الباحث عبارة عن التراث اليهودي، التراث الشعري العربي القديم، التراث اللغوي السرياني وغيرها.

---

(1) لوكسنبرغ: مصدر سابق، ص 68.

(2) المصدر نفسه: ص 69.

(3) المصدر نفسه: ص 69 وما بعدها.

القسم الثاني

الخطاب القرآنيّ ونظرياته

الفصل السادس

أركان الخطاب وخصائصه

تمهيد

انطلاقاً من الاعتبار القائل بعدم وجود «خطاب بريء»[1] وبالأَولى عدم وجود «فهم بريء للخطاب» سواء كان خطاباً بشرياً أو وحياً وكتاباً منزلاً نظراً للقابليات وما تلعبه «الوسائط»[2] من دورٍ خطير في تشكُّل الخطاب، وسبل استنطاقه وطرق فهمه، نرى ضرورة دراسة «الوسائط» في قراءة النص وفهمه. وتعتبر دراسة أركان الخطاب وخصائصه والنظريات التي ترمي إلى فهم الخطاب، مدخلاً مناسباً لفهم الوسائط ودورها في فهم النَّص لا سيّما النص القرآنيّ. كما أنّ لهذا الموضوع

(1) تويسر ورد: في أركون، محمد، **الفكر الإسلامي**، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987م، ص 229.

(2) انظر: الشاطبي، أبو إسحاق، **الاعتصام**؛ ج1، دار المعرفة، بيروت، نشرة: محمد رشيد رضا، د.ت.، ص 50 وما بعدها. حيث يشتكي من «الوسائط» التي رفعت نفسها إلى مستوى النّص والخبر المجمع عليه. كما يشتكي من رموز تلك الوسائط، ويرى أنّ بعض هؤلاء «قد صيّر نفسه نظيراً ومضاهياً» للشرع.

علاقة وثيقة بالمنهج، كما سبق، لأنَّ كليهما يحددان السبيل لفهم النص وطريقة تناوله بالبحث والدراسة والاستنطاق. من هنا نحدد أولاً مرادنا من الخطاب، ومن ثم نبين أركان الخطاب وخصائصه، ونزيلها بالبحث عن نظريّات الخطاب وبيان الخطوات الكفيلة بتطوير فهمنا للخطاب عموماً وللخطابات القرآنيّة بشكل خاص.

المقصود بالخطاب

لقد ورد استخدام «الخطاب» في فهم النَّص وتفسيره، لدى علماء أصول الفقه للتعبير عمّا يكشف عن الحكم الشرعي. كما ورد التعبير المرادف له عند المناطقة بـ«الدال»[1]. وللخطاب من حيث المعنى المقصود به عند الأصوليين جذور لغوية، وذلك انطلاقاً من الاستخدام القرآنيّ كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾[2]، قاصداً النبي داود، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ مخاطباً النبي نوح: ﴿وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ ۚ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾[4].

من هنا، يعرّف «سيف الدين الآمدي» «الخطاب» بقوله: «هو اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه»[5]. مما يعني أن «الخطاب» يعتمد على طرفين: المخاطب والمخاطب،

(1) انظر: كتب المنطق الأرسطي، مبحث الدلالة.
(2) سورة ص: الآية 20.
(3) سورة ص: الآية 23.
(4) سورة هود: الآية 37.
(5) الآمدي، سيف الدين: **الإحكام في أصول الأحكام** (مصدر سابق)، ج1، ص 136.

أو المُلقي والمتَلقي، وعليه، يرى «الغزالي»: بأن «ما لا يفهمه المُخاطب لا يكون خطاباً معه»[1]. وبهدف التمييز بين الخطاب الشرعي والحكم الشرعي يؤكد «الصدر» قائلاً: «الخطابات الشرعية في الكتاب والسنّة مُبرِزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه»[2].

في حين أنَّ المصطلح الشائع لدى علماء الألسنية للتعبير عن الخطاب ـ بالمفهوم الأصولي ـ هو تعبير «حامل العلامة»[3]، المتَّصل بالمستوى الدلالي للتسويم[4]. كما أنّ التميز بين الخطاب/النّص يتخذ أهميةً كبيرة على ضوء الألسنيات الحديثة باعتبار **الأول** تعبيراً عن الحالة الشفوية، و**الثاني** تعبيراً عن الحالة المكتوبة، ولكل من الحالتين اعتباراتها وخصائصها عندهم.

وفي كل الأحوال، فإن «الخطاب» هو طريقة يختارها المخاطِب (بالكسر) للخطاب بهدف إرسال رسالته إلى المخاطَب (بالفتح)، مما يستدعي من المتلقي اختيار طريقة تناسب الخطاب بهدف تلقيه. وفي الحقيقة المنهج هو تدبير المخاطَب (بالفتح) لفهم الخطاب، كما كان الخطاب تدبيراً من المخاطِب (بالكسر) لإفهام المخاطَب (بالفتح) بفحوى الخطاب.

---

(1) الغزالي: **المستصفى**، مصدر سابق، ج1، ص 56.

(2) الصدر، السيد محمد باقر: **دروس في علم الأصول**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1418هـ، ح1، ص 61.

(3) Sign Vehicle.

(4) المقصود بالتسويم هو «عملية الدلالة» أو «عملية التدليل».

المبحث السابع عشر
أركان الخطاب القرآنيّ

تمهيد

يتألف الخطاب ـ عادة ـ من أركان أربعة: المخاطِب (المتكلّم)؛ والمخاطَب (المتلقّي)؛ أدوات الخطاب ووسائله؛ ومضمون الخطاب. وتجعل هذه الأركان الخطاب مفهوماً للمتلقي، وإن تحقق فهم الكلام خارج تلك الأركان فسوف يكون فهماً غير متماسك من ناحية الخطاب. يقول «الشاطبي» شارحاً لوازم فهم كلام العرب: «إنّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطَب، أو المخاطِب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك»[1].

وقد استخدم الأصوليون تبعاً للمتكلمين للتعبير عن الأركان الأربعة (وذلك انطلاقاً من دورهم الوظيفي في تحديد وصياغة الموقف الشرعي للمكلّف تجاه الموضوعات التي يتم معالجتها في علم الفقه)، المصطلحات التالية:

أ ـ الحاكم بدل المخاطِب.

ب ـ المحكوم عليه بدل المخاطَب.

جـ ـ المحكوم به[2] بدل أداة الخطاب.

د ـ الحكم بدل مضمون الخطاب.

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، مصدر سابق، ج3، ص 347.

(2) قد يطلق المحكوم به ويراد به فعل المكلَّف، وهو الشائع في الاستعمال الأصولي.

وبحسب علماء الألسنية ـ أيضاً ـ فإن الاتصال يحتِّم وجود: متكلّم، ومستمع، وشيء يريد المتكلم إيصاله إلى المستمع، كما يستتبع وجود علامات ألسنية عبرها يتم الاتصال[1].

وبتعبير آخر، فإن التسويم (عملية الدلالة) يكون أخذاً بالاعتبار بالتوسط: فالوسيط هو حامل العلامة، والأخذ بالاعتبار هو التعبير، والقائم بالعملية هو المعبِّر، وما يؤخذ بالاعتبار هو المدلول[2].

ثم إنَّ علماء أصول الفقه ينظرون إلى الخطاب من ثلاث زوايا:

1 ـ زاوية الوضع.

2 ـ زاوية الاستعمال.

3 ـ زاوية الحمل.

وانطلاقاً من نظرتهم إلى الخطاب من زاوية الوضع يطرحون مباحث: العام والخاص، والمشترك، ومباحث الحروف وغيرها[3].

كما يطرحون لجهة الاستعمال مباحث: الحقيقة والمجاز، والصريح والكناية ومباحث متصّلة بجهات صدور الخطاب[4]. ويتناولون من زاوية

---

(1) فرديناند دوسوسور: **مبحث في الألسنيات العامة**. ورد في: بيار غيرو: **علم الدلالة**، ط1، ترجمة: أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، 1986م، ص 23 ـ 24.

(2) Morris, Ch.W., Foundations of the Theory of Signs, Chicago, 1938, pp. 3-4 ورد في: د. عادل فاخوري: **تيارات في السيمياء**، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1990م، ص71.

(3) انظر: **المستصفى** مصدر سابق، **مباحث الألفاظ**. والمظفر (محمد رضا)، **أصول الفقه**، ج1. **مباحث الألفاظ**.

(4) انظر: الآمدي: **الإحكام** مصدر سابق، **مباحث الألفاظ**؛ والسيستاني، السيد علي، **الرافد في علم الأصول**، ج1، تقرير: منير القطيفي، المقدمة.

الحمل أنواع الدلالة: الدال بالعبارة، والدال بالإشارة، والدال بالنّص، والدال بالاقتضاء، ومباحث المفاهيم وغيرها[1].

غير أنّ الأصوليين، ذوي الاتجاه الكلاميّ ينظرون إلى الخطاب من ناحية الحمل فقط باعتبار أنّ «الوضع أمر راجع إلى الواضع... والاستعمال من صفات المتكلم... (وهو الشارع)، والحمل من صفات السامع»[2]. وعليه، فإن الاعتبارين الأولين خارجان عن دائرة إحاطة الأصولي، بحسب المتكلمين، وما يحيط أو يستطيع أن يحيط به هو الأمر الأخير فقط.

ونظراً لأهمية هذه الأركان في عملية التفسير وفهم الخطاب القرآنيّ، نتوقف عند هذه المصطلحات، ولكن نضيف إليها ركناً آخر وهو «هدف الخطاب» لأهميتِهِ من منظور القرآن الكريم لتصبح الأركان خمسة بدل أربعة:

الركن الأول: المخاطب (المتكلم)

من يقول؟ وكيف يؤثر القائل بالمقال؟

إنطلاقاً من أن الكلام الموجّه إلى مخاطبين معينين أو ضمنيين يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقائل لجهة:

أ ـ تكوين المعنى (البعد المعرفي).

ب ـ التأثير الانفعالي ومستواه (البعد الوجداني).

جـ ـ التأثير العملي ومستواه (البعد الإجرائي).

---

(1) انظر: الصدر (مصدر سابق)، **مباحث الدلالة**؛ المظفر (مصدر سابق)، مباحث الدلالة.

(2) السبكي، علي بن عبد الكافي وولده عبد الوهاب، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984م، ص 264.

فإنه من البديهي أن يكون للخطاب القرآنيّ نصيبٌ أوفر من هذه النواحي، وذلك نظراً إلى الهيمنة التامّة للقائل (وهو الله ـ تعالى ـ)، على مفاصل الخطاب مدلولاً ودلالةً. ومن هنا فإنه من الطبيعي أن يتقيد المفسّر عند تفسيره للنص القرآنيّ باعتبارين أساسيّين:

أولاً: حكومة الذات الإلهيّة وصفاتها على النصوص الصادرة من ناحيتها: لأن الصفات الإلهية ببعديها الجمالي والجلالي، من شأنها أن تكّون لدى المفسّر «حقول معرفيّة» بحيث يسهم كل حقل بما يتناسب والنص (المعّبر عن الخطاب)، في تقريب معان إلى النص، وإبعاد أخرى منه، وفقاً لمقتضيات الصفات المتصلة بالكلام. ومن هذا المنطلق فلا يجوز أن نفهم نصّاً بحيث يكون متعارضاً مع صفةٍ من صفات الله، بأي شكلٍ من أشكال التعارض، وهو ما يوجب فقدان التماسك في الفهم وفي التفسير الذي يتبعه؛ سيّما لو أخذنا بالاعتبار أن الصفات الإلهية الواردة في القرآن الكريم هي من محكمات القرآن، ومن شأنها أن تشكل قرائن منفصلة بالنسبة إلى باقي الآيات، وفي تحديد المراد منها. ومن هنا، فلا يجوز بحالٍ أن يقوم مفسّر بتفسير آية من القرآن بحيث يتصادم مع صفة من الصفات الإلهية مثل صفة العدل الإلهي مثلاً، لأن ذلك يعني أن المفسّر يقوم ـ في هذه الحالة ـ بترجيح ظاهر (متشابه) على محكم الكتاب (العدل الإلهي)، وهو أمرٌ مرفوض بصريح القرآن.

ثانياً: الإطلاق المعرفي للنص القرآنيّ: من شأن «كلام الله» (النَص المعبر عنه) بحسب المنطق الذاتي للكلام وبتصريح القرآن نفسه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1] أن لا يتحدد معرفيّاً بالزمان والمكان والمخاطب، بل يكون

(1) سورة الكهف: الآية 109.

مطلقاً (مفتوحاً) من هذه النواحي، وأن يثير لدى المخاطَب شحنات معرفيّة (كمّاً ونوعاً) وفقاً لطاقته وبما يتناسب وسعةَ الآفاق المعرفيّة لديه، حيث إنّ القرآن «بحر لا يدرك قعره»[1]، و«لا ينزفه المستنزفون»[2] فلم تستهلك مفاهيمه وليس هو من قبيل ما لم يترك السلف للخلف شيئاً بشأنه، بل كل فرد مدعوٌّ أن يستنطق القرآن بحسب طاقته المعرفيّة: «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق»[3]؛ حيث إنّ للفهم صلة وثيقة بمستوى الاستفزاز المعرفي الذي يشكله المُتلَقي بالنسبة إلى النص، كما أنه يؤدّي إلى فتح النوافذ المعرفيّة بِقَدر قُدرة المفسّر على استنطاق النص وحمله إياه على المصارحة أو التلميح.

الركن الثاني: المخاطَب (المتلقي)

لمن يقول؟ ومن هو المخاطب بالنص والمعنيُّ به؟ هل المخاطب بالخطابات القرآنيّة هو شخص النبي، فما هو دور الآخرين؟ أم المخاطب هم المؤمنون أو أشخاص منهم تحديداً؟ أم الخطاب القرآنيّ يشمل الجميع وموَجه إلى الناس كل الناس؟ فلماذا يخاطب القرآن النبي في كثير من آي القرآن الكريم؟ ولماذا يخاطب القرآن أشخاصاً محددين؟ ولو افترضنا أن الخطاب القرآنيّ عامٌّ فهل المخاطب به هو عقل الإنسان أم عاطفته وقلبه؟

إن «المخاطَب «هو الركن الثاني من أركان الخطاب، فلا يتكوّن

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب: **نهج البلاغة**، تحقيق: صبحي الصالح، الخطبة 198، ص 315.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه: ص 223.

المعنى دون تحديده بشكل واضح. ولا نريد الدخول في جدل مع المفسّرين ودارسي القرآن الكريم بخصوص تحديد المخاطَب والأمور المتصلة به، طالما أن القرآن يصرّح بنفسه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾[1] ولا يغير تعدد المخاطبين في المشافهة القرآنيّة من هذه الحقيقة شيئاً. وعليه، فإن توجيه الخطاب إلى النبي (وهو يشكل نصف آي القرآن تقريباً[2] من خلال كلمات عديدة مثل: «ألم ترَ» في واحد وثلاثين آية تقريباً، و«أنظر» في حوالي سبع عشرة آية، و«يا أيها النبي» في نحو ثلاث عشرةَ آية، و«قل وفقل» مما يزيد على ثلاثمائة مرة أو غيرها من التعبيرات الخطابيّة) هو كونه الرسول المبلغ. وأما الخطاب الموجه إلى المؤمنين أو بعضهم فهو بدوره أيضاً من باب مجاراة القرآن للواقع الموضوعي، ومراعاته لشروط الواقع ومقتضياته وأحواله. إذ القرآن نزل من ﴿لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[3] إلى من هم في الأرض، ولهذا النزول مقتضياته ومتطلباته كما أنّ له آفاته، ومن آفات النزول تحديد الخطاب بحدود وتقَيده بقيود.

وعليه، فإن مخاطب القرآن هو كلُّ من يتلقى الخطاب أفراداً وجماعات، في عصر النزول وبعده، وفي الحال والمستقبل. وهذا التحديد هو مقتضى الجمع بين صفات «المخاطِب» (بالكسر) وعالمية الرسالة النبوية.

ثم إن المخاطَب بالقرآن بحسب محتوى الخطاب القرآنيّ هو عقل

---

(1) سورة يوسف: الآية 104.

(2) انظر: عيد، عبد العزيز: **«محمد المخاطب بالقرآن»** (مقال)، في أكثر من موقع قرآنيّ على الشبكة الدولية للمعلومات.

(3) سورة النمل: الآية 6.

الإنسان تارة وقلبه أخرى. ويتطابق ذلك وواقع حال الإنسان حيث إنّ المُحرك للفكر والعمل بالنسبة إليه ليس عقله دائماً بل قلبه في الأعم الغالب، فنجِد أن الخطاب القرآنيّ حينما يتصل بالقضايا الكلية والنظريّة فإن المخاطب هو عقل الإنسان دون قلبِه، ولهذا الخطاب شواهد كثيرة جدّاً في القرآن (وذلك حينما يستخدم القرآن مفردات مثل: البصر، السمع، الفؤاد، القلب، الحق، الحكم، الشهادة، التدبّر، السنّة، السؤال، العلم، العين، القدر، القلم، القوم، وفي موارد القسم أيضاً فإن المخاطب هو العقل في الأعم الغالب دون القلب). وأما حينما يخاطب القرآن قلب الإنسان فإن لهذا الخطاب دواعيَ عديدة منها الدواعي التربوية، ومنها الدواعي الإجرائية والعملية؛ حيث إنّ الإنسان ينظر إلى الأشياء بعينه ويتأثر بقلبه وعاطفته، فالمحرك والداعي الأساس لدى الإنسان هو جوارحه قبل جوانحه وقلبه قبل عقله، ومن الطبيعي أن يتوجه الخطاب إليهما معاً وأن لا يقتصر على أحدهما دون الآخر.

الركن الثالث: مضمون الخطاب (محتوى الخطاب)

القرآن يتناول قضايا كثيرة وموضوعات شتى، والجامع بين تلكم الموضوعات والقضايا هو الرسالة التي يسعى القرآن لإبلاغها إلى الناس وسوف نشير إليها. ويتلخص الخطاب القرآنيّ لجهة المضمون والمحتوى ـ بحسب التصنيف التقليدي ـ بالعقيدة والشريعة (الأحكام) والأخلاق (القيم). ويستخدم القرآن أساليب مختلفة لإيصال تلك المضامين إلى المخاطَبين بما فيها القصص والأمثال، والعلاقة التي تُجسّدها القراءة الكلية لمضامين القرآن هي أن «العقيدة» تشكل رأس الهرم فيه، و«الشريعة» هي القاعدة، وموقع «القيم» هو المركز في

الخطاب القرآنيّ. وأما «التوحيد» فمضافاً إلى أنه المحور في جميع المواضيع القرآنيّة فإنه الرابط الأساس الذي يعقد الصلة بين أجزاء البناءات القرآنيّة ويبني منها وحدة متماسكة بحيث لا يمكن تجاوز جزء منه لفهم الجزء الآخر. هذه الوحدة البنيوية التي نعبر عنها بـ«القرآن كل واحد». وهذا ما يدعونا إلى القول بضرورة الانطلاق من قراءة كلية للقرآن في أيّ جهد تفسيري يراد منه الوصول إلى فهم متماسك للقرآن وذلك بهدف تكوين رؤية إرشادية عامّة أولاً، ومن ثم الشروع في تفسير موضوعي أو موردي (تجزيئي) للقرآن الكريم. والمفسّر الذي ليس له معرفة بعموم خطاب القرآن، وكلية القضايا التي يطرحه، فإنه من الطبيعي أن يستغرق في الجزئيات ويبقى في دائرة التفاصيل الجزئية، ويبتعد عن الأهداف الأساسيّة للخطاب القرآنيّ. وهي آفة عامّة قلّ من استطاع التخلص من مفاعيلها السلبيّة، لأن من المفاعيل السلبيّة للاستغراق في التفاصيل فقدان البوصلة، وضياع المنهج وتالياً الكلام عن كل شيء سوى القرآن ومقاصده في التفاسير؛ والحل من وجهة نظرنا يكمن في البدء من القراءة الشاملة والكلية للقرآن الكريمَ بهدف فهم الرسالة التي يريد إبلاغها إلى المخاطَبين ومن ثم الكلام عن التفاصيل في خدمة الرسالة والقضايا الأساسيّة الواردة في الكتاب الكريم. إن المفسّر الذي لا يقدر على التمييز بأن الجزئيات والتفاصيل والأمثلة والقصص القرآنيّة (ليست مطلوبة لذاتها وإنما من أجل الأهداف العامّة للكتاب الكريم) لا يستطيع أن يكون مفسّراً ناجحاً للنصوص القرآنيّة. ثم إن بعض الباحثين[1] قسّم الخطاب القرآنيّ من ناحية الدلالة إلى أقسام كالمُحكم

---

(1) انظر: منقور د.عبد الجليل: **«الخطاب والدلالة قراءة في تأويل النص القرآني»** (مقال)، منشور على مواقع عدة على الشبكة الدولية للمعلومات.

والمتشابه والمقيّد، وكما هو واضح فإن التقسيم هذا يطال المضمون وليس الخطاب ذاته باعتباره طريقةً لعرض المحتوى، وليس من شأنه أن يكون مُحْكماً أو مُتشابهاً وغيرهما.

الركن الرابع: هدف الخطاب (الرسالة)

يمثل هدف الخطاب والتأثير والتغيير اللذين يراد إحداثهما من خلال الخطاب في المخاطَبَ الركن الرابع من أركان الخطاب. ويمثل تحديد الهدف أهمية بالغة في فهم الخِطاب وفي تعيين وجهته الأساس. وهناك اجتهادات مختلفة لدى المفسّرين وغيرهم لتحديد «الرسالة المركزية» للقرآن الكريم، هل هي: الهداية[1] أم القيم[2] أم العقلانية[3] أم إصلاح الأمة[4] أم غيرها؟ والمهم أن نبدأ كل مشوار معرفي قرآني انطلاقاً من الأهداف التي يسعى القرآن إليها، ولا نقتصر ببيان القضايا الثانوية ونستغرق فيها، كما هو الحال مع أغلب كتب التفسير.

وكما هو معروف فإن تحديد الرسالة كسابقاتها يعتبر مدخلاً ضرورياً لفهم محتويات القرآن. والمفسّر الذي لا يكوّن من البداية فكرة واضحة عن رسالة القرآن وهدفه الأساس من خلال قراءة كليّة للقرآن، فإنه من

---

(1) هناك عدد من المفسرين يتبنون هذا الرأي أمثال: الشيخ محمد عبده، الشيخ رشيد رضا، السيد محمد باقر الصدر، السيد محمد حسين الطباطبائي وغيرهم.

(2) هذا هو مسلك العرفاء والصوفية وعدد غير قليل من علماء المسلمين أمثال: الغزالي وملاّ صدرا، والفيض الكاشاني وغيرهم.

(3) يذهب الدكتور محمد إقبال اللاهوري إلى أنّ العقلانية هي جوهر الخطاب القرآني ورسالته الأساس والقرآن هو المبشر بهذه الرسالة.

(4) يذهب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره: «التحرير والتنوير» إلى أنّ الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة.

الصعب أن يصل إلى مواقف واضحة وأجوبة صريحة عبر عملية التفسير سواء كان تفسيره موضوعيّاً أو مورديّاً، تحليليّاً أو تركيبيّاً، بسيطاً أو معقداً، عامّاً كان التفسير أم خاصا. وبتعبير آخر إن أركان الخطاب بمثابة همزات الوصل بين المفسّر والقرآن الكريم. ومن لا يتمكن من توفير تلك الهمزات قبل البدء بالتفسير فإنه يقوم بعمل غير متماسك من ناحية وغير متجانس من ناحية أخرى. وأما أن عمله غير متماسك في هذه الحالة، فسببه عدم وعي المفسّر بأركان الخطاب، في حين أنّ أركان الخِطاب هي التي تمنح التماسك المنطقي والتواصل المعرفي للتفسير، وفي الحقيقة تجسر العلاقة بين الموضوع (النص) والذات العارفة (المفسّر)، وأما أنّ التفسير غير متجانس في هذه الحالة، لأن التجانس هو حصيلة التواصل المعرفي القائم بين النص وقارئه، ولا يمكن أن يقوم التواصل بفقدان الوعي بالأركان الأساسيّة للخطاب.

الركن الخامس: أدوات الخطاب (الوسائل)

الخطاب القرآنيّ يعتمد وسائل لإيصال رسالته للمخاطبين، وتلك الوسائل تلعب دور الوسيط وليست هدفاً بذاتها. والخلط بينها وبين أصل الرسالة المقصود إيصالها للمخاطب يؤدّي إلى فهم خاطئ للرسالة ذاتها. فمثلاً القصة وسيلة من الوسائل المعتمدة في القرآن لتمرير الرسائل، فمن يأخذ القصة بحرفيّتها ويجعلها هدفاً بذاتها يضيع في تحديد المعنى ولا يبلغ الهدف المنشود من خلال القصة؛ لأنه في هذه الحالة يستغرق في تفاصيل القصة، بدل أن يركّز على ما وراء القصة ويجعل من القصة جسر عبور إلى فهم مرامي الخِطاب. ويمكن أن نشير إلى بعض الأمور التي هي بمثابة الأدوات والوسائل في القرآن لتبليغ الرسالة كالتالي:

أولاً: مفردات الألفاظ، الألفاظ الواردة في القرآن الكريم هي أدوات لتبليغ الرسالة. والمقصود بالمفردات هنا تلك الكلمات التي لا تستقل بالمعنى، ولا تعبر عن مفهوماً قرآنيّاً مستقلا عن سائر الكلمات. وأما المفردات التي تفيد مفهوما قرآنيا فدورها يتجاوز دور سائر الكلمات وتشكل ركائز في التعبير والبيان القرآنيّين. فمثلاً أسماء الجلالة والأنبياء العظام ومفاهيم كالصلاة والصوم والحج والجهاد والإيمان والكفر والجنّة والنار والصراط وغيرها هي مفاهيم مستقلّة، بل هي الكلمات المفاتيح في التعبير والدلالة القرآنيّين. وما عدا تلك الكلمات وأمثالها فإن أغلب المفردات المستخدمة في القرآن لها دور أداتي وليس لها استقلال في البيان والتعبير، بمعنى أنها لا تؤدي معنى إلّا ضمن سائر الكلمات وفي داخل آية من الآيات. وسبق أن ذكرنا أن بعض العلماء مثل «الغزالي» يعتبر اللغة أمراً عرضيّاً في القرآن بمعنى أنه كان بالإمكان أن ينزل القرآن بغير اللغة العربية وتحتفظ بنفس الوقت بخصائصها المعنويّة والبيانيّة وقدرتها في التواصل والخطاب.

ثانياً: الأمثال، لقد استخدم القرآن الأمثال لتوصيل أبلغ للرسالة إلى المخاطب (السامع)، وتلك الأمثال الواردة في القرآن والتي يبلغ عددها ثلاثة وأربعين مثلاً أكثر بلاغة وتذوقاً لدى العارف باللغة وأسرارها. فعندما يورد القرآن أمثالاً مثل: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[1]، و﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾[2]،

(1) سورة البقرة: الآية 17.

(2) سورة البقرة: الآية 275.

و﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث﴾[1]، وغيرها، يريد أن يبلّغ رسالته بشكل أبلغ ويقصد التأثير في قلب السامع وروحه وفكره وتحويله إلى متقبّل للكلام ومتفهّم للرسالة التي يبثها القرآن من خلال تلك الأمثلة. فالغرض أسلوبيّ والتعبير يلعب دور الوسيط وليس رسالة بذاته.

ثالثاً: القصص، القصة كالمثل تؤدي دوراً في توصيل الرسالة، وليست مستقلة في المعنى والهدف. ويهدف القرآن من إيراد القصص كقصة أصحاب الكهف، وقصة أصحاب السبت، وأصحاب الرس، وأصحاب الأخدود، وأصحاب الجنة، وقصة ذي القرنين، وناقة صالح، وحمار العزيز، والسامري والعجل وغيرها من القصص القرآنيّة، إيجاد التغيير والتأثير التربوي والروحي والإيماني، وليست القصة (كقصة) مطلوبة لذاتها بل المستهدف ما تحتويه من المفاهيم والعبر والمبادئ والرؤى.

رابعاً: الحوار، من خصائص القرآن البارزة أنه كتاب حوار، والهدف المنشود من الحوار القرآنيّ هو البعد التربوي والتعليمي له. الحوار ليس مطلوباً لذاته وإنما لما ينتجه من قناعة وطمأنينة وإيمان وعقيدة. وعليه فإن الحوار القرآنيّ معنيٌّ بحرية الفكر والمناقشة الجادة والمنهجيّة الرصينة، والابتعاد عن الصراع والاختلاف وأجواء الانفعال والتشنج، وافتراض أن الآخر المخالف في الرأي والنظر قد يكون على حق: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[2]. كما يَعتَبِر الحوار قبول الآخر كما هو وعدّه

(1) سورة الأعراف: الآية 176.
(2) سورة سبأ: الآية 24.

شريكاً كاملاً في الحوار: ﴿قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[1]، وذلك كله من أجل أن يأخذ الحوار طريقَه إلى النقاش المُثمر والوصول إلى الحقيقة واكتشافها: ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَهُوَ ٱلْفَتَّاحُ ٱلْعَلِيمُ﴾[2].

ومن هنا، فإن الحوار من منظور القرآن وسيلة لبلوغ الحقيقة وليس هدفاً بنفسه ومطلوباً لذاته وإنما لما يترتب عليه من فوائد وآثار نافعة تعود إلى أطراف الحوار جميعاً.

خامساً: الحروف المقطعة، ليس للحروف المقطعة الواردة في القرآن دور استقلالي بحسب مجمل المعاني الواردة بخصوصها. وإنما إيرادها في القرآن الكريم يستهدف أموراً أخرى سوى أصل الحروف، كالإشارة إلى قدرة الله وعظمته، والإشارة إلى أسمائه تعالى وغيرها من المعاني والتفاسير الكثيرة. وعليه، فإنها وسائل تمَّ تسخيرها لإفادة رسالة معينة.

سادساً: التاريخ والجغرافيا (الأحداث والوقائع)، يَقُصُّ القرآن ـ بحسب تعبيره ـ أحسنَ القصص عن الماضين وعن دورهم السلبي والإيجابي في الحياة، ومن هذا المنطلق فإن القرآن يبيّن قصة آدم وخروجه من الجنة، وقصة هابيل وقابيل إذ قرّبا قرباناً فَتُقُبِّلَ من أحدهما ولم يُتَقَبَّلْ من الآخر، وكيف سوّلت لقابيل نفسه قتل أخيه، وقصة نوح والطوفان، وهود وقومه عاد، وصالح وقومه ثمود، وقتلهم الناقة المكرمة، وقصة إبراهيم وبناءه للكعبة، وقصة إسماعيل وتسليمه لأمر

---

(1) سورة سبأ: الآية 25.

(2) سورة سبأ: الآية 26.

الله، ولوط وقومه بالمؤتفكات، وذي القرنين وفتوحاته، ويعقوب وصبره، ويوسف واستقامته، وأيوب وابتلاءه، وقصة سليمان وبلقيس، وهاروت وماروت، وموسى وهارون، وفرعون وهامان، وعيسى ومريم وغيرهم. فحينما يعبر القرآن قائلاً: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾[3]، وغيرها من الآيات التي تتحدث عن الوقائع والحوادث، ما يعنيه القرآن بالدرجة الأولى بالنسبة إلى المخاطَبين هو الجانب التربوي والتعليمي، وبث روح الإيمان فيهم وليس المراد أولاً وبالذات الوقائع والأحداث في بعدها التاريخي، مما يعني أن الكلام عن التاريخ ليس للاستعادة وإنما للاستفادة، والفرقُ شاسعٌ بين الأمرين. وكذلك الأمر بالنسبة إلى حديث القرآن عن الجغرافيا، أرضا وسماءً، برّاً وبحراً، مشرقاً ومغرباً، أدنى الأرض وأعلاها، الجبال والأنهار، غروب الشمس وشروقها، وغيرها من الظواهر الجغرافية والطبيعية. مما يعني أن القرآن ليس كتاباً للتاريخ أو الجغرافيا أو الفيزياء أو الكيمياء، وما ورد في القرآن من الحديث عن تلك الموضوعات يصب في مصلحة الهدف الأساس الذي يسعى القرآن إليه،ليس إلّا، فمن ينظر إلى القرآن من منظار أنه كتاب معلومات في تلك الحقول وغيرها، لم يفهم رسالة القرآن وأهدافه الأساسيّة، فتختلط

---

(1) سورة القصص: الآية 46.

(2) سورة آل عمران: الآية 44.

(3) سورة القصص: الآية 45.

عليه الأمور، ويبتعد بذلك عن فهم سليم لمفاهيم القرآن وقيمه وإرشاداته.

انطلاقاً مما سبق ذكره يتبين أن فهم خطاب القرآن يتوقف على وسائط إنْ أحسنّا فهمه ومهدنا له بما يلزم، فسوف نتمكّن من بلوغ الهدف والوصول إلى المقاصد واستيعاب الرسالة التي يحملها الخطاب، وفي غير ذلك فإن المفسّر يتخبط في البحث عن أمور غير مرتبطة ضمن سياقات غير متصلة.

المبحث الثامن عشر
خصائص الخطاب القرآنيّ

القرآن الكريم يتصف بمجموعة من الخصائص التي تطال اللفظ والمعنى، الخطاب والمحتوى، التعبير والمراد، ولمعرفة تلك الخصائص الأثر الهام في استيعاب معاني القرآن وإدراك مراميه واستيعاب مقاصده وفهم خطاباته. وسوف نركز فيما يلي على خصائص الخطاب القرآنيّ انطلاقاً من عملية التفسير وما تتطلب من أمور.

المطلب الأول: بنية الخطاب القرآنيّ

من المباحث المهمة في الخطاب القرآنيّ، هو السعي لمعرفة بُنْيَةِ الخطاب القرآنيّ، هل الخطابات القرآنيّة ذات بُنية عقلانيّة؟ أم أنه ذات بنية قصصيّة؟ أو ذات البنيتين أو لها بنية أخرى؟ والفائدة المترتبة على نتائج هذا النوع من البحث، هي معرفة الأدوات المنهجيّة الملائمة لمقاربة بنية الخطاب في القرآن الكريم.

السؤال في جوهره سؤال منهجي إذ السؤال ليس للإفتاء، وإبداء

الرأي العام بقدر ما هو سؤال عن الخطوات المنهجيّة التي توصِلُنا إلى القول بأن البنية الخطابيّة السائدة في القرآن الكريم هي بنية عقلانية فقط أو عقلانية ـ قصصيّة أو غيرهما؟[1]

يدَّعي بعض الباحثين المعاصرين أن بنية الخطاب القرآنيّ بنية قصصيّة[2]. ويستند في استنتاجه إلى مبدأ الاشتراك في البنية الخطابيّة بين القرآن من ناحية، وبينه وبين التوراة والإنجيل من ناحية أخرى! كما يستند الباحث إلى الدراسات العديدة التي تم إنجازها في هذا المضمار في الغرب، والتي تثبت أن بنية الكتابين الأخيرين وجميع الكتب في الأديان الأخرى كالهندوسيّة والكونفوشيوسية وغيرهما هي بنية قصصيّة وهذه قاعدة عامّة ـ من وجهة نظر الباحث ـ وعندما تطلق قاعدة عامّة تكون مطلقة على جميع الثقافات على المستوى الأنثروبولوجيّ للمعرفة. وهذا يعني ـ من منظور الباحث ـ أن القرآن أيضاً ذو بنية قصصيّة. كما يستند الباحث[3] إلى سورة يوسف حيث إنّ السورة عبارة عن سرد قصصيّ وورد فيها قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾[4].

---

(1) ينبغي أن نلاحظ أن هذه الأسئلة من باب فضول معرفي وإلّا فإنها وأجوبتها سواء كانت إيجاباً أو سلباً لا يعني شيئاً من منظور إيماني، بل جهد معرفي غير متماسك في نفسه لأن الخطابات القرآنية قياساتها معها من منظور ديني وليست بحاجة إلى داعم من خارجها كما أنّ سلب الدعم عنها لا يضرها؛ بل الأمر من منظور إيماني معكوس تماما بمعنى أن باقي القضايا تحتاج إلى سند قرآني كي يبلغ مرتبة القبول من هذه الناحية.

(2) انظر: محاضرة الدكتور محمد أركون تحت عنوان: **كيف ندرس الفكر الإسلامي اليوم؟** في المركز الثقافي الفرنسي بدمشق بتاريخ 13 ـ 03 ـ 2004. نشر maaber@scs-net.org تقريراً عنه في الموقع. وأيضاً:

http//: www.aljazera/Portal/Templates/Posting/Pocet.

(3) المصدر نفسه.

(4) سورة يوسف: الآية 3.

سواء كان لهذين الادعائين أساس من الصحة أم لا، فإن الاعتبار المنهجي يقضي بالبحث عن الموضوع من خلال الرجوع إلى النص القرآنيّ لمعرفة مقتضيات النص فيما يتصل بالأسئلة المطروحة.

قبل الدخول في تناول الموضوع، ينبغي التمييز بين البُنيتين العقلانيّة والقصصيّة من ناحية، ووجه حصر بنية النصوص الدينية في البنيتين المذكورتين من قبل الباحثين الغربيين، من ناحية أخرى.

فيما يتصل بالناحية الأولى فإنه بالإمكان إبراز وجوه التمايز التالية بين البنية القصصيّة والبنية العقلانية:

أ ـ القصص ذات طابع رمزي وتعتمد لغة إنشائيّة ـ توصفيّة، في حين أنّ العقل له طابع آلي ـ معرفي، يعتمد لغة إخبارية.

ب ـ الرسائل التي تحملها القصة رسائل ضمنيّة وغير معلّلة، بينما رسائل العقل مباشرة، معلنة ومعلّلة.

جـ ـ القصة حاضنة للمضمون الروحي ـ في الغالب ـ وأسلوب التعبير عنها سردي ـ أدبي ـ جمالي، في حين أنّ العقل يحوي الفكر، والنقد والاستنباط.

د ـ القصة تدور حول الأشخاص والأحداث والمواقف في زمان ومكان محدّدين، وأما العقل فيبحث عن القضايا وطرق الفكر ومناهج الاستدلال وغير زمكاني.

وأما السبب في حصر بنية النص في البنيتين العقلانيّة والقصصيّة فيرجع إلى تاريخ الفكر الغربي وإلى الصراع المحتدم بين الكنيسة ودعاة التحرر من سلطتها المعرفيّة والتفسيريّة. إن الواقع المعرفي والثقافي والأيديولوجي آنذاك فرض استعارة ثنائيّة «ميثوس» Mythos و«لوغوس» Logos ذات جذور يونانيّة. لقد تمَّ استحضارهما لغرض تفكيك النص

الكتابي وتقديم تفسير أيديولوجي بدافع تقليص دور الكتاب المقدّس في الحياة العامّة للمسيحيين في أوروبا.

إن لفظة «Mythos» في اللغات الأوروبية «مشتقة من أصل يوناني «muthos» أو «metos» وتعني في الأصل الأحاديث الشفهيّة[1]، أو الكلمة المنظومة[2]. ومن ثم استُعملت في الحكايات التي تروي أفعال الآلهة أو مغامرات الأسلاف البطوليّة[3]، أو هي حكاية تضطلع فيها الآلهة (بأوسع معاني الكلمة) بدور أو عدة أدوار رئيسيّة[4]. وأما Mythos في الاصطلاح فلها معانٍ عدة:

لقد أورد «لالاند» معانيَ أربعة لـ«Mythos» في سياقات مختلفة، حيث تطلق ويراد منها[5]:

أ ـ حكايات خرافية: وهي حكايات شعبية المنشأ، لا تعتمد على التروّي والتمعُّن. وتتمثل فيها قوى الطبيعة في صور كائنات شخصيّة، ويكون لأفعالها أو مغامراتها معنىً رمزي. مثل: الأساطير الشمسيّة، أساطير الربيع، أسطورة العصر الذهبي، وأسطورة الفردوس المفقود.

---

(1) ضميران، محمد: **العبور من عالم الأسطورة إلى عالم الفلسفة** (بالفارسية)، هرمس، طهران، ط1، 2000م، ص 2.

(2) إبراهيم، د. نبيلة: **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990م.

(3) **الموسوعة الفلسفة العربية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986م، ص67.

(4) نقلاً عن: شُلُحد، يوسف: **بنى المقدس عند العرب**، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996م، ص79.

(5) انظر: لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط1، 1996م، ج2، ص 850 ـ 851.

ب ـ أسلوب وطريقة عرض لمذهب أو فكرة: وذلك بالاستعانة بالخيال والمخيّلة ولغة الشعر والرواية، مثل: أسطورة الكهف لأفلاطون.

جـ ـ خَيال مُستقبل التي تعبِّر عن مشاعر جماعة لوقوع الفعل: أي الفكرة المبتكرة من قبل «جورج سوريل» مثل: الأساطير البطولية، وأسطورة الإضراب العام.

د ـ عقليّة تتحذّر منها الأسطورة بالمعنى الوارد في الفقرة «أ»: حكايات خرافية.

والذهنية الأسطورية ـ حسب الأيديولوجيين من علماء الغرب ـ هي سابقة على الذهنيّة الفلسفية وهي بدورها تسبق الذهنيّة العلميّة المعاصرة[1]. كما هو الحال في «قانون المراحل الثلاث» لكونت.

وانطلاقاً من التوظيف الأيديولوجي لـ«Mythos» وعناصرها في دراسة الدين واعتباراته نجد أن الدين وMythos هما صنوان متلازمان في الفكر الغربي السائد. ويعبّر عن هذا التوجّه الأيديولوجي الغربي من يرى «أن الأسطورة، والفلسفة، والسحر، والدين كانت تتداخل جميعها لتشكّل مجتمعةً أو متصارعةً، نمطاً معيناً من التفكير أو الذهنية، غالباً ما أطلق عليها اسم الذهنية La Mentalite Confusionniste، في مقابل الذهنية La Mentalite Scientifique [2].

واتضح مما سبق أن البحث عن بنية الخطاب القرآنيّ ضمن هاتين البنيتين حصراً ومن خلال استعارة المفاهيم المعتمدة عند أصحاب هذا

---

(1) انظر: ضميران: **العبور من عالم الأسطورة إلى عالم الفلسفة**، ص 2 ـ 4.

(2) خليل، خليل أحمد: **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1986م، ص 17.

التوجّه ليس بريئاً وليس سعياً معرفيّاً بحتاً، بل يُضمر موقفاً أيديولوجيّاً مسبقاً، ولو من باب عطف القرآن الكريم بباقي الكتب المقدسة من ناحية البنية الخطابيّة.

أولاً: بنية الخِطاب ومقتضيات النص القرآنيّ

البنية هي التنظيم الداخلي للنص المُبرز للخطاب الذي يكشف عن طبيعة العلاقات والتفاعلات القائمة بين وحداته. وتنقسم إلى بنية كبرى وبنية صغرى. والمقصود من البنية في الحديث عن طبيعة الخِطاب هو البنية الكبرى دون الصغرى، وهي تمثيل تجريدي للدلالة الشاملة للخِطاب، ويطلق عليها «منطق الخطاب» أيضاً. البنية الكبرى ذات طبيعة دلالية وترتبط بموضوع الخطاب الكلي[1].

وانطلاقاً من أن بنية الخطاب الكبرى ذات طبيعة دلاليّة فإنه تنتمي إلى مجال الفهم والتفسير الذي يضفي المفسّر والقارئ على النص، وأما القواعد العامّة في الوصول للأبنية الكبرى (الحذف، الاختيار، التعميم، والتركيب أو البناء)[2] فليست إلّا أدوات في خدمة الفهم وتالياً التفسير. ومن هنا، فإن عوامل عدة تُسهم في الكشف عن البنية الكبرى ومن تلك العوامل:

أ ـ الرؤية الكونيّة للمفسّر والباحث عن البنية الكبرى.

ب ـ الأدوات المعرفيّة للمفسّر.

جـ ـ الانتماءات الأيديولوجية للمفسّر.

---

(1) انظر: فضل، د. صلاح: **بلاغة الخطاب وعلم النص**، عالم المعرفة 164، الكويت 1992م، ص256 وما بعدها.

(2) انظر: المصدر نفسه: ص 257 ـ 260.

وعليه، فلا ينبغي أن ننتظر رأياً واحداً ونتيجة متفقة من تحليل موضوعات القرآن ونصوصه بواسطة باحثين مختلفين في الرؤى والأدوات والانتماءات، عدا عن العوامل الأخرى وتالياً الانتظار منهم بأن يصلوا جميعاً إلى موقف موحد حول بنية الخطاب في القرآن الكريم. غير أنّ هناك أموراً موضوعيّة لا يمكن أن يتجاهلها أيُّ باحث موضوعي في التعامل مع الخطاب القرآنيّ، وتلك المعطيات عبارة عن:

أ ـ خصائص المخَاطب (المتكلم) وهو (الله) في الكتاب الكريم.

ب ـ طبيعة الموضوعات الواردة في القرآن الكريم.

ج ـ التجربة التاريخيّة في فهم خطابات القرآن والتعامل معها.

وفيما يخص المعطى الأول، فقد سبق أن قلنا: إنّ خصائص المتكلّم سيّما في الخطاب القرآنيّ، محدد أساسيّ لفهم طبيعة الخطاب وبنيته ونظامه العامّ، والمنطق الذي يسود فيه، فمن يتعامل مع النص والخطاب القرآنيّين متجاهلاً تلك الخصائص، بل مُجرداً إياه عن خصائص القائل ويلْحِقُه بباقي النصوص ذات المنشأ البشري فإنه يَسلُب من الخِطاب سمةً رئيسة من سماته، وهو خروج عن الموضوعيّة في التعامل مع القرآن وخطاباته. حيث إنّ مؤشرات الموقف في الخطاب القرآنيّ لا تتصل بفعل القول ذاته، وإنما بخصوصيّة القائل وهو (الله) بشكل أدق. ومن هذا المنطلق فإن بنية الخطاب القرآنيّ بنية إجرائيّة، الهدف منها إحداث التغيير وإبدالُ رؤية برؤية أخرى مغايرة، أيْ إضفاء الرؤية التوحيدية إلى العالم وإلى الحياة.

وأما طبيعة الموضوعات الواردة في القرآن، فهي بدورها مؤشر أساسيّ لتحديد بنية الخطاب من ناحية، والكشف عن العلاقات السائدة

بين وحدات الخطاب من ناحية أخرى، فنظرةٌ عامّة إلى طبيعة الموضوعات القرآنيّة، وهي موسوعيّة من خلال العناوين العامّة (مثل: / قضايا الإيمان: المرسل، الرسول، الرسالة / القيم وما يتصل بها: أخلاقيات الفرد، أخلاقيات المجتمع، . . . / قضايا المجتمع: السلم، الحرب، الحكم و . . / قضايا الدعوة: أساليبها، ضوابطها، قواعدها، حدودها و . . . / قضايا الإنسان: حقوقه، كرامته، خلقه، الرجال، النساء و . . . / الديانات الأخرى: اليهود، النصارى، المجوس، أهل الكتاب، بنو إسرائيل و . . . / شؤون العمل: أهميته، أنواعه: التجارة ـ الزراعة ـ الصناعة، الأجر على العمل و . . . / قضايا الأحوال الشخصيّة: الزواج، الطلاق، الإرث، و . . . / شؤون القضاء: تنظيمات قضائية، أحكام، العلاقات القضائية و . . . / التاريخ والقصص و . . . المعرفة وشؤونها و . . .)[1] تكشف عدم إمكانيّة التركيز على الجانب القصصيّ في القرآن فقط، وتجاهل الجوانب الأخرى في تحديد بنية الخطاب القرآنيّ.

وأما ما يرتبط بالتجارب التاريخية في فهم الخطابات القرآنيّة، فإنه من المؤكد تاريخيّاً أن الذين تعاملوا مع النص القرآنيّ (حاضن الخطاب) عبر القرون من المؤمنين به، أو المنكرين له اعتبروا الخطابات القرآنيّة مفتوحة لناحية الدلالات المعرفيّة وتعاملوا معه كمرجعيّةٍ عامّة في قضايا الحياة كلِّها ولم يحددوا خطاباته في جانب معين، وهو دليل إضافي على المنحى الموسوعي لموضوعات القرآن وخطاباته، إضافة إلى أنّ النسيج اللغوي القرآنيّ، وما فيه من الأوامر الإجرائية المباشرة، واشتماله على

(1) انظر: الفهارس الموضوعية للقرآن الكريم.

قواعد عامّة للعمل، وانخراطه المباشر بشؤون الناس، تأبى جميعاً المنحى القصصيّ في طابعه العام، وتأخذ طابع اللغة التنفيذيّة والكلام الإجرائي في موارد كثيرة.

من هنا، ومن دون السعي لحصر بنية الخطاب القرآنيّ في جانب معين، نرى أن بنية الخطابات القرآنيّة متعددة المستويات بحيث من الصعب أن ترجح بنية على بنية فيه (على مستوى البنية الكبرى)، وهذه خصوصية قرآنية، وبحسب «مالك بن نبي» فنحن أمام «الظاهرة القرآنيّة» التي ينبغي أن نتعامل معها بالنظر إلى فرادتها، ولا نسعى لإلحاقها بغيرها من الأسفار والكتب، ولا قياسها بغيرها من النصوص البشرية لأنه قياس مع الفارق وهو خارج عن الموضوعيّة في التعامل مع ظاهرة قائمة بنفسها، وتتمتع بخصائص غير متوفرة في غيرها، وهذا ليس كلاماً أيديولوجيّاً بل كلام موضوعي له أسسه واعتباراته في النص القرآنيّ وذلك ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[1].

ثانياً: مفاعيل القول بالبنية القصصية للقرآن

إن القراءة الكلية للقرآن، تأبى ترجيح بنية على بنية فيه كما سبق. ومن يتبنى البنية القصصيّة[2] في الخطاب القرآنيّ سواء قصد أم لم يقصد، فإنه يدعو إلى سلب الجانب التنفيذي من الخطابات القرآنيّة، بل نفي الكلام الإجرائي في القرآن الكريم، وتالياً تحويل الكتاب إلى قصص سرديّة فاقدة للمفعول الإجرائي. ومن هذا المنظور وإن احتفظت

---

(1) سورة ق: الآية 37.

(2) والمقصود تبنّي البنية القصصيّة على مستوى البنية الكبرى وعندها لا يشفع له القول باكتشاف بنى خطابية أخرى أيضاً في القرآن.

الخطابات القرآنيّة ببُعدها المعرفي فإنها ليست أحسن حالاً من الكتب القصصيّة الأخرى (فمثلاً كليلة ودمنة ذات بنية قصصيّة سردية وفي نفس الوقت تملك مدلولات معرفيّة أيضاً)، إلّا أن خطاباتها للاعتبار وليست للعمل.

ومن هذا المنظور، فإن الأحكام الواردة في القرآن من الأوامر والنواهي والإرشادات لا تكون أحكاماً فعليّة وإجرائية وإنما تعبيرات قصصيّة سردية. مضافاً إلى أنّ اشتقاق الأحكام الإجرائية من الخطابات القرآنيّة يصبح أمراً غير متماسك نظراً لبنية الخطاب فيه.

وبحسب هذا المنحى يتحوّل المتكلم (الله = فعال لما يريد) إلى قاصٍّ يقتصر دوره في سرد الأحداث والوقائع... وليس بمقدوره أن ينشأ حكماً أو يقيم موقفاً أو يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...﴾[1].

ولا ريب في أن الخطابات القرآنيّة تأبى أن تخضع لقوانين خارج تركيبه الخاص، وهو خطاب متعدد المستويات لجهة البنية ولجهة الدلالة ومن ناحية المعنى. الوجهة الدينامية للخطاب القرآنيّ تناقض السكونيّة والجمود وهي في حركة دائمة مع الزمان وفي المكان.

المطلب الثاني: قدسية الخطاب القرآنيّ

من الأسئلة المهمة بخصوص الخطابات القرآنيّة السؤال عن قدسيتها؟ ماذا تعني القدسيّة؟ وما هو أساس القدسية ومنشأها في الخطابات القرآنيّة؟ هل القدسية تكمن في الخطاب أم هي راجعة إلى ما

(1) سورة المائدة: الآية 64.

وراء الخطاب؟ وإن كانت راجعة إلى ما وراء الخطاب فكيف تتجلى في الخطاب؟ وكيف تسحب إلى النص الحاضن للخطاب المكتوب؟

هذه أسئلة مشروعة، غير أنّ الجواب عنها ليس سهلاً، ليس بسبب بعدها الديني والمعرفي فحسب، وإنما الاجتماعي أيضاً، ونحن نبدأ كالعادة عن مفهوم الكلمة، ما هو المقدّس؟ وماذا تعني القدسيّة؟ هل المقدس أمر معرفي بحت؟ بمعنى أن المراد به هو «مطلق الصحة»؟ أم هو أمر فوق معرفي؟

القدس ـ بسكون الدال وضمها ـ هو الطهر، من الناحية اللغويّة، اسم ومصدر. ومنه قيل للجنة: حظيرة القدس. وروح القدس: هو الملاك جبرائيل. والتقديس: التطهير. والأرض المقدّسة: المطهرة. ومنه بيت المقدس، والقادسية (حيث دعا النبي إبراهيم لها بالقدس وأن تكون محلة الحاج)[1].

وانطلاقاً من المفهوم اللغوي ورد في القرآن عن القرآن أنه: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[2]، أيْ لا يفهمه أو لا يلمسه ﴿إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ على اختلاف في تفسير الكلمة نظراً إلى الاستعمال اللغوي والقرآنيّ. وأما في القرآن فقد ورد مشتقات الكلمة بمفهوم قريب من المفهوم اللغوي أي بمعنى التنزيه والمبارك والطهر، في مثل: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...﴾[3]، وفي الآية: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ

---

(1) انظر: **المختار من صحاح السنة**، دار السرور، بيروت، (د.ت.) ص413، وغيره من المعاجم اللغوية.

(2) سورة الواقعة: الآية 79.

(3) سورة البقرة: الآية 30.

﴿ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ﴾[1]، وفي الآية: ﴿إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[2]، وفي غيرها، ولا تعني القدسيّة في الآيات هذه وغيرها المفهوم الشائع لها في عصرنا.

ويبدو لي أن القدسية والطهورية للخطاب القرآنيّ، راجعة إلى مصدر الخطاب (حيث إنّ الله بحسب الصفات الجمالية والجلالية التي يتصف بها مطلقٌ في الكمال ومنزه عن كل عيب ونقصان، وهو ما يدعو إلى تقديسه وتقديس ما يصدر عنه). وأما بالنسبة إلى الخطاب والنص الحاوي له فمن باب الملازمة. القدسيّة بالنسبة إلى (الله) أمر ذاتي ولا يحتاج إلى الدليل إذ إنّه من قبيل القضايا التي قياسها معها. ولذلك نجد أن القرآن لا يقيم دليلاً على صفاتِ (الله) وإنما يقيم الدليلَ على وجود (الله)، وبعد ثبوته فإنه لا يمكن أن يثبت إلّا وهو فوجد لجميع الصفات. وعليه، فإن الحديث القرآنيّ عن صفات (الله) من باب التعريف والإخبار، وأمّا القدسيّة بالنسبة إلى الآخرين بما فيهم الأنبياء المرسلين، فتحتاج إلى الدليل، ولذلك نجد في القرآن التركيز على وجوب طاعة النبي والتقيّد بأوامره ونواهيه.

وهل للخيال الشعبي دور في بناء القدسيّات الطوليّة (خارج دائرة المصدر) كما يرى البعض أم لا؟ ولو تجاوزنا العرف الديني (الشرعي) القائم على مبدأ التنصيص، وهو عرف مُحْكَمْ وعريق في دائرة التشريع الإسلاميّ، فإن للخيال الشعبي الدور المؤثر في إضفاء صفة القدسيّة على موارد خارج دائرة المنصوص، وفي تحويل اللّامقدّس إلى المقدس

(1) سورة الحشر: الآية 23.

(2) سورة طه: الآية 12.

(الشعبي) نتيجة التراكم التاريخي وعوامل أخرى، ومن ذلك إضفاء القدسيّة على آراء تفسيريّة اجتهادية نتيجة التراكم التاريخي والنفسي وبسبب سلطة الإجماع والقبول العام وهما سلطتان غير معرفيّتين.

من هنا، فإن القدسيّة صفة ملازمة للنص، وليست ملازمة لما ينتجه المفسّر من النص من آراء تفسيريّة. وخير دليل على عدم وجود تلك الملازمة إمكان النقض والدحض لآراء تفسيريّة بخلاف النصوص لأنها مقدسة؛ كما أنّ القدسيّة ليست أمراً معرفيّاً بحتاً، لأنها لا تستند إلى المقال فقط بل إلى القائل بشكل رئيس، وخصوصيّة القائل تهيمن على النصوص المقدسة، فمن يقرأ نصّاً مقدساً أو يفسره بمعزل عن القائل فهو قاتل النص وليس قارئه، ومن هنا، أهمية التأويل المستند إلى القائل وليس إلى المقال فحسب. وذلك باعتبار أن اللغة ليست لازماً ذاتيّاً للقائل، وإنّما هي وسيلة لإيصال الرسالة من خلال المقال. وتعرُّجات اللغة وضيق أُفقها لا ينبغي أن يستند إلى القائل، ولا يُحسب من أصل المقال، بل من عوارض اللغة وتعرّجاتها التي تؤدي إلى التلكؤ في بيان آفاق المقال. فبقدر ما يستطيع المفسّر أن يقترب من نبع الخِطَاب يستطيع أن يقدم تفسيراً متماسكاً ومقبولاً أكثر، وكلما ابتعد عن النبع فإن تفسيره يتلوّن بألوان أخرى غير لون الخطاب الحقيقي. ومن هذا المنطلق فإن العديد من المفسّرين يغرّدون خارج السرب، حينما لا تصل تفاسيرهم للقرآن لا بالقائل ولا بالمقال، وإنما بأقوال لم ينزل الله بها من سلطان، ويُطرح هنا سؤال آخر: هل يشتمل القرآن على حقائق مقدّسة لا يمكن الاقتراب منها معرفيّاً لخصوصيّةٍ في الخطاب؟ وهل الحقائق الغيبية من هذا القبيل؟ وهل تَقبل الحقائق القرآنيّة الجدل المعرفي، أم يجب الإذعان لها من دون نقاش وجدال؟

هناك التباس واضح عند العديد من الباحثين في مجال الفكر الديني بشكل عام، وفي مجال الدراسات القرآنيّة بشكل خاص حينما يتناولون القضايا الفكريّة والمسائل الحرجة من منظور قرآني. ومن تلك المواقف المُلتبسة موقفهم تجاه الأسئلة المطروحة آنفاً؛ حيث إنّهم تارةً يستثنون أموراً، وأخرى يضيفون عليها أموراً جديدة، وثالثة يطرحون مصطلحات مُلتبِسة مثل الضروريّات والغيبيّات وغيرهما.

في حين، أنّ القرآن لم يَسْتثنِ شيئاً من دائرة النقاش تحت أي عنوان وذريعة. ولا يوجد في القرآن مناطق محرّمة لا يمكن مُقاربَتها معرفيّاً، ولا مفاهيم مقدسة يجب القبول بها كما هي وعدم المساس بها معرفيّاً. فهل يوجد موضوع أكثر قداسة في الأديان كلها من موضوع الذات الإلهية؟ فإن النقاشات الأساسيّة في القرآن تدور حول هذا الموضوع، والأسلوب المُتّبع في القرآن هو أسلوب الحوار أي ما اصطلح في عصرنا بالرأي والرأي الآخر في موضوع حرج (بالمفهوم الدارج للكلمة)، أي الذات الإلهية ومن دون استخدام لغة التبجيل الديني كما هو الحال عند طائفة من المقدّسين. وهذا لا يعني أن القرآن لم يطرح منهجيّة للحوار، حيث سبق أن أشرنا إلى ذلك في أبحاث سابقة، بأن القرآن يدعو إلى الالتزام بمبادئ في الحوار، وهو يدعو إلى نبذ الأمور التالية في حوار منتج:

1 ـ التقليد: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1].

---

(1) سورالبقرة: الآية 170.

2 ـ اتّباع الظّن: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[1].

3 ـ اتّباع الهوى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ﴾[2].

4 ـ تحريف الكلم عن مواضعه: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[3].

5 ـ تبديل القول وتحويره: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ﴾[4].

كما أنّ القرآن يدعو إلى الالتزام بأمور في النقاش الهادئ والرصين مثل:

1 ـ الموضوعيّة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ . . . ﴾[5].

2 ـ الأمانة العلمية والعدل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾[6].

3 ـ متابعة الدليل وعدم تجاوزه: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[7].

---

(1) سورة الأنعام: الآية 116.
(2) سورة الأنعام الآية 119.
(3) سورة النساء الآية 46.
(4) سورة البقرة الآية 181.
(5) سورة النساء الآية 135.
(6) سورة النساء: الآية 58.
(7) سورة البقرة: الآية 111.

4 ـ النقد البنّاء: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1].

كما يدعو القرآن إلى احترام الرأي الآخر، والامتناع عن السَّبِّ والإهانة والهمز واللمز، وغيرها كمنهج عام في التعامل مع الآخر كائناً من كان وفي كل الظروف والأحوال، وضمن هذا السقف المنهجي يجوز البحث عن كل شيء من دون استثناء، وذلك انطلاقاً من أن القرآن نفسه يخوض في تلك المجالات ويخالف الإيمان الأعمى أو الإيمان المنتج بالوراثة والعادة والتقليد!!

وأما الغيبيّات فهي قضية أجنبية عن الموضوع لا ترتبط بالمقاربة المعرفيّة وإنما بخصائص الإيمان من منظور ديني، وهذا لا يعني أن الشخص المؤمن لا يستطيع أو حتى لا ينبغي له أن يناقش تلك القضايا معرفيّاً، بل من حق كل إنسان سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن أن يبحث عن تلك الأمور ضمن منهجيّة سليمة؛ بعيداً عن الحقد والكره ومن دون دواعي الثرثرة والاستهزاء، وإنما بهدف معرفيّ بحت، وبهدف الوصول إلى الحقيقة، ومن دون أن يكون البحث وسيلة للتشنيع أو الاستعلاء أو لأهداف أيديولوجية مسبقة.

المطلب الثالث: سلطة الخطاب القرآنيّ

انطلاقاً مما سبق، حول قدسية الخطاب والنص القرآنيّين (وأن تلك القدسيّة لا تبني مناطق محرّمة ولا تصنع سلطات بديلة، فإن كان هناك مناطق ممنوعة وسلطات معرفيّة بديلة، فمرجعها غير قدسيّة الخطاب

(1) سورة البقرة: الآية 170.

والنص القرآنيّين بل في الخيال الشعبي للمتلقّين) ينبغي أن ننظر إلى سلطة الخطاب نظرةً مستقلة، ومن دون ربطها مباشرة بقدسيّة الخطاب القرآنيّ. من هنا فإن سلطة الخطاب القرآنيّ، ينبغي أن يُنظر لها من خلال سلطتين موازيتين لها وهما سلطة المفسّر وسلطة المجتمع لنرى حجم سلطة كل واحد منها من ناحية، والعلاقات التي تسود بين تلكم السلطات من ناحية أخرى. كما يتضح من خلال هذا العرض مدى السلطة الفعليّة والواقعية للنصوص القرآنيّة.

أولاً: السلطة المستقلّة للخطاب القرآنيّ

وعندما نرجع إلى القرآن ذاته بحثاً عن المفهوم الذي نحن بصدد بيانه نجد وصفين مفتاحيين بين الأوصاف الكثيرة الواردة في الآيات القرآنيّة بخصوص القرآن نفسه، والوصفان اللذان نريد أن نتوقف عندهما عبارة عن: (الكتاب القيّم) و (القول الثقيل)، حيث ورد الوصف الأول في الآية الثانية من سورة الكهف: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ * قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾. وبحسب اللغة فإن القيام والقوم اسم لما يقوم به الشيء، أي يثبت كالعماد والسند لما يعتمد ويسند به. وقيما: مخففاً من قيام وقيل هو وصف نحو: قوم عديّ ومكان سويّ وماء رويّ[1]. وفي كل الأحوال فإن المقصود العام بحسب المفسّرين هو أن القرآن يشكل مرجعيّة أساسيّة للمسلمين، ولا تقوم الأمة إلّا بالتمسك به

(1) انظر: المعاجم القرآنية، الراغب، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، مادة: قوم؛ الزين، سميح عاطف، **معجم تفسير مفردات ألفاظ القرآن**، دار الأفريقية العربية، بيروت، 2002م، مادة: قوم؛ الميزان (مصدر سابق) ج 13، ص 234 ـ 235.

والعمل بمضامينه، وهو المرجع في كل ما يتصل بهداية الإنسان وإعداده الروحي واستقامتهِ النفسية.

وأما الوصف الثاني، فورد ذكره في الآية الخامسة من سورة المزمّل: ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾، حيث إنّ المخاطَب بهذه الآية النبي والمراد بالقول الثقيل القرآن الكريم، وهناك أقوال للمفسّرين في وجه التعبير عن القرآن بالقول الثقيل، أهم تلك الأقوال أن القرآن رصين ومتين ومُحْكم وثابت ومرجع وملجأ وغيرها من أقوال[1].

ويتبيّن من خلال هذين الخطابين الموجهين إلى النبي وأمّته، المرجعيّة العامّة والمستقلّة للقرآن الكريم، وهيمنته الروحية والفكرية بالنسبة إلى المخاطبين، كما يدعو علماء المسلمين إلى قيمومة القرآن ومرجعيّته المطلقة في قضايا الفكر وفي شؤون العمل والسلوك استناداً إلى هذين الخطابين وغيرهما من آيات قرآنية وأحاديث نبوية. وأما حجم تلك السلطة على مستوى الواقع العملي فمنوط بمدى تحكيم القرآن ومبادئه في الحياة الفكرية والعملية للمسلمين، ويمكن أن نلقيَ الضوء على الموضوع من خلال عرض العنوانين التاليين:

ثانياً: سلطة المفسّر للخطاب القرآنيّ

بدأ التأسيس لسلطة المفسّر من خلال القرآن نفسه حينما خاطَبَ النبي (ص) في الآية الرابعة والأربعين من سورة النحل: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. وعليه، أصبح النبي أول مفسّر للقرآن الكريم؛ وتمَّ تكريس دور المفسّر من خلال عوامل ثلاثة:

---

(1) انظر: الميزان، ج20، ص 67 ـ 69.

أولاً، نزول الآيات المشتملة على إجرائيّات التفسير (آيات تقنين عملية التفسير)، وهي آيات عديدة مثل الآيات التي تتحدث عن المُحكم والمتشابه[1] والناسخ والمنسوخ[2] والتأويل والتحريف[3] وتغيير حكم القرآن[4] وغيرها. التي تؤسس لقواعد التفسير وضوابطه والعوامل الدخيلة فيه.

وثانياً، التراث الروائيّ التفسيري الذي تركه النبي (ص)، وكان له أثر كبير قبل التدوين، وبعد التدوين في كيفية التعامل مع القرآن الكريم، وفي دعم سلطة المفسّر.

وثالثاً، عملية تنشئة المفسّرين من أهل بيت النبي وأصحابه في عصر الرسالة.

وقد لعبت سلطة المفسّر دوراً كبيراً في خلافات ما بعد وفاة النبي(ص)، حيث كانت السلطة السياسية تعتبرها منافساً لها في أرض الواقع، ولم تكن المواقف المتشنّجة من تدوين سنّة النبي(ص) بعيدة عن موضوع سلطة المفسّر وتداعياتها على الواقع، كما أنّ عملية جعل الحديث والافتراء على الرسول لم تكن بمعزل عن هذه السلطة وتأثيراتها، ولعبت سلطة التفسير دوراً مركزيّاً في تدوين السنّة وفي تأسيس طبقات الرواة وطبقات المفسّرين، وفي نشأة المدارس التفسيريّة

---

(1) انظر: سورة آل عمران الآية 7؛ وءذسورة هود: الآية 1.

(2) انظر: سورة البقرة: الآية 106؛ وسورة النحل: الآية 101.

(3) انظر: سورة البقرة: الآيات 75 و79؛ وسورة آل عمران: الآيات 7 و78؛ وسورة النساء: الآية 46 وغيرها.

(4) انظر: سورة المائدة: الآيات 87 و103؛ وسورة الأنعام: الآية 140؛ وسورة الأعراف: الآية 162؛ وسورة التوبة: الآية 37 وغيرها.

(مدرسة مكة، مدرسة المدينة، ومدرسة العراق وغيرها). وأيضاً في تدوين المدونات التفسيريّة الأولى وغيرها من المواقف والإجراءات.

وانطلاقاً من مقولة الإمام عليٍّ بأن «هذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولا بدّ له من ترجمان» فإن المفسّرين بدأوا يمارسون سلطتهم من خلال الترجمة والتفسير، وأصبحت هذه السلطة سلطة موازية للقرآن ذاته، إذ لم يكن مقبولاً الرجوع إلى القرآن من دون الاستناد إلى «الطبري» و«الزمخشري» و«ابن كثير» و«ابن عطية» وغيرهم من المفسّرين، وتحوّلت بذلك الكثير من كتب التفسير عبءاً ثقيلاً على فهم القرآن وتفسيره والتزود من معينه الصافي. وأصبحت التفاسير مرجعاً للأمة بدل القرآن نفسه، ومن كان يريد أن يتعرّف على القرآن ومفاهيمه كان عليه أن يتعرّف على تفسير «الطبري» وشتان بينهما! وهذا ما نقصده من السلطة الموازية للقرآن والتي تحقّقت بفعل الزمن ومن خلال الممارسة الفعليّة لمتلقي الخطاب القرآنيّ.

ثالثاً: سلطة مجتمع المتلقين للخطاب

إن ممارسة عملية التفسير من قبل المفسّرين، لم تكن بريئة دائماً بل كان المفسّر مثل باقي الناس، يتأثر بما يجري حوله، يتغذى من الأجواء القبليّة والمذهبيّة والعصبيات التي يعبّر عنها «ابن خلدون» بـ«الحمِّية» ويخضع لإرادة أولي الأمر وإملاءاتهم، فكان المنتَج التفسيري خليطا من كل هذه العوامل وكان يعود التفسير إلى مجتمع المتلقين فيثير إعجابهم لأنه كان يعبّر عنهم، عادات وتقاليد وعصبيّات وحميّات فكانوا يهللون له ويباركون مجهوده التفسيري العظيم. ومن ثم تعود التغذية الراجعة إلى المفسّر نفسه وغيره من المفسّرين فيزيد من حماسهم ويشكرون الله على

ما أنعم عليهم من مباركة الأمة وأمرائها فكانوا يزيدون تطرفاً. وكانت تؤدي هذه العملية إلى نقل جميع مشاكل المجتمع إلى ساحة التفسير وتحويل منابر التفسير إلى منابر للفرق والنحل والمذاهب بل الأقوام والعشائر. وكم من كتب التفسير بالمأثور والتفاسير الكلاميّة (المحاججة) المليئة بتناقضات المجتمع وعصبيّاته ! ولا تزال هذه التفاسير نفسها التي تغذي مجتمعاتنا وتربي أئمة الجمعة والجماعة وخطباء منابرها ! وتغذي العصبيات التاريخيّة ذاتها.

وبهذه الصورة تحوّلت المجتمعات الأمية وأمراؤها إلى أوصياء على المعرفة بل على تفسير القرآن الكريم، كما تحوّلت إلى سلطة موازية لسلطة المفسّرين، حيث إنّهم كانوا يكتبون التفاسير لهم وباسمهم وعلى نفقتهم وتلبية لرغباتهم وبدافع التقرّب إليهم، وهكذا نجد أن «نبض المجتمع» بل «نبض الحاكم» يحل محل «نبض المعنى» و«نبض الخطاب» في تفاسير المفسّرين، وكم من فجوةٍ في المعنى سببها البيئة الإنتاجيّة الرديئة. وكم من رداءة في الرؤية سبَبُها الحجب المجتمعيّة، وكم كتاب تفسيري تمَّ حرقه ليخفف من غضب الحاكم وحاشيته بل أمّته. وكم من القراء والمفسّرين الذين تمّت تصفيتهم بسبب قراءة القرآن وتفسيره من دون رضا الحاكم وزبانيته. وكم من مفسّر لم يتجرأ على التفسير خوفاً منه ومنهم وقِسْ على ذلك والحديث يطول.

المطلب الرابع: مراتب الخطاب القرآنيّ

من الأسئلة المطروحة بخصوص الخطابات القرآنيّة السؤال عن مراتب تلك الخطابات. هل الخطابات القرآنيّة بمستوى واحد من الأهميّة من منظور القرآن؟ أم هناك درجات من الأهميّة وتالياً الاعتبار بين

الخطابات القرآنيّة؟ هل هناك حقائق ثابتة وأمور متغيّرة في تلك الخطابات؟ أم جميع تلك الخطابات تتّصف بالثبات وتتحدى التغيير؟ هل هناك قضايا ملحّة وقضايا أكثر إلحاحاً في الخطاب القرآنيّ؟ أم أنّ جميع الخطابات الواردة في القرآن بدرجة واحدة من الإلحاح؟

وكما هو معروف، فإن هذه الأسئلة ليست أسئلة جديدة بل كانت مطروحة تاريخيّاً وبصياغات مختلفة. غير أننا نطرحها برسم الباحثين في حقل المعارف القرآنيّة، وبحثاً عن إجابات جديدة، إذ الإجابات التاريخيّة ليست وافية بالغرض ولم تقترن أساساً بخطة فكرية واضحة وأسس متينة وثابتة.

لقد عالج الغزالي (450 ـ 505 هـ) الأسئلة المطروحة آنفاً تحت عنوان جواهر القرآن ودرره وأصدافه وقشوره[1]، فأعتبر معارف وحقائق جوهرية وعدها من لباب القرآن، في حين عد معارف قرآنية أخرى من الدرر تارة وأعراضاً (أصدافاً وقشوراً) تارة أخرى. كما اعتبر تفسير ظاهر القرآن (التفسير الظاهري للقرآن) من علوم الصدف والقشر[2]. ووصف المفسّر المقتصر على حكاية المنقول سامعاً ومؤدياً مثله مثل حافظ القرآن والأخبار[3]. كما اعتبر «الغزالي» اللغة العربية كسوةً لجواهر القرآن وقشراً له[4]، وعدها من عوارض القرآن، كما ساوى بين معارف الفقهاء والمتكلّمين واعتبر الاختلاف بينهما في طبيعة الحاجة إليهما، فوصف

---

(1) انظر: الغزالي، أبا حامد، **جواهر القرآن ودرره**، دار الجيل ودار الآفاق العربية، بيروت، 1998م.

(2) انظر: المصدر نفسه: ص18.

(3) المصدر نفسه: ص20.

(4) المصدر نفسه: ص18.

الحاجة إلى معارف الفقهاء بالأعم، ولكن اعتبر الحاجة إلى معارف المتكلّمين بالأشد الأشد[1]. وعبر عن العلم بالله واليوم الآخر بـ«الطبقة العليا من نمط اللباب» لأنه علم المقصد ودونه العلم بالصراط المستقيم وهكذا.

وتبنّى بعض الباحثين المعاصرين[2] رأي «الغزالي» فاعتبر اللغة العربية وثقافتها من أعراض القرآن بل من أعراض الدين (كل دين). وزاد عليهما الوقائع التاريخية الواردة في القرآن والسّنّة والأسئلة التي تم طرحها من قبل المؤمنين، والإجابة عنها في الكتاب والسنة، بل ذهب مذهب العرفاء المتصلّبين في اعتبار الشريعة عرضاً من أعراض الدين.

كل هذه التصورات مفهومة وتكشف عن حاجة تاريخيّة في مقاربة القضايا المعرفيّة المتصلة بالقرآن والدين ضمن تصنيف قائم على مبدأ التخفيض سواء في داخل القرآن وبالنظر إلى المفاهيم الواردة فيه، أو مع خارج القرآن لجهة تحديد العلاقة بينه وبين المعارف الإسلاميّة الأخرى، كعلوم الحديث والشريعة وعلم الكلام وغيرها فضلاً عن علاقة المعارف القرآنيّة بباقي العلوم والمعارف.

ويبدو أن عدم تحديد دقيق لتلك العلاقات يُعتبر عائقاً كبيراً أمام الاجتهاد المُبدع من ناحية، وأمام الجهود المنهجيّة لتوليف تلك المعارف فيما بينها، ومع غيرها من جانب آخر. إن التصنيف والقضايا المتصلة به

---

(1) انظر: الغزالي، أبا حامد، **جواهر القرآن ودرره**، دار الجيل ودار الآفاق العربية، بيروت، 1998م، ص23.

(2) انظر: سروش، د. عبد الكريم: بسط تجربهٔ نبوي (**تعميم التجربة النبوية**)، مبحث: **الذاتي والعرضي في الأديان**، مؤسسهٔ فرهنگي صراط، طهران، 1999م، ص 29 ـ 30.

كان يُشكل همّاً معرفيّاً لعلماء المسلمين القدامى لمعرفتهم بأهميته المعرفيّة ودوره في أيّ جهد اجتهادي بناء. وأما بعد أن دخلنا مرحلة التقليد بشقيها الصريح والمقّنع، وبعد أن أصابت النكسة المعرفيّة العامّة الجسم المعرفي للأمة، غاب هذا الهم مثل باقي الهموم المعرفيّة عن التداول الجاد والاجتهادي، وأصبح الشغل الشاغل لأهل العلم الانشغال بالقشور والأصداف بحسب تعبير» الغزالي» ظنّاً منهم أن فيها النجاة في الدنيا والآخرة. من هنا أصبح موضوع علاقة المفاهيم القرآنيّة والإسلاميّة فيما بينها مثل العلاقة البينيّة للمعارف الإسلاميّة؛ فضلاً عن علاقة المعارف الإسلاميّة بباقي المعارف والعلوم موضوعاً إشكالياً. ولو استثنينا بعض الجهود المعرفيّة المتأخرة والتي تدور حول علم المعرفة والمناهج، فإن هذه القضية منسيّة وغائبة عن التداول المعرفي عند أهل العلم، بل غير محبذ تداولها. ومما ذكرنا يتبيّن أهميّة التصنيف سيّما في مجال المفاهيم والخطابات القرآنيّة. ولو انطلقنا من التقسيم الثلاثي للمعارف الإسلاميّة إلى العقيدة والشريعة والأخلاق (القيم)، نجد أن حقلاً من هذه الحقول المعرفيّة تمَّ الاهتمام به من ناحية التصنيف. ويعود الاهتمام الخاص بالفقه بالبحث والتوسعة والتصنيف إلى اعتبارين: **أولاً**، الأهمية العملية للأحكام (الفقه) في الواقع العملي للمسلمين. **وثانياً**، السلطة المعرفيّة والفعليّة للفقهاء على أرض الواقع. من هنا، نرى التقسيم الخماسي في الأحكام الشرعية على مبدأ التخفيض عند الفقهاء، والمعروف بالأحكام الخمسة (الواجب، الحرام، المندوب، المكروه والمباح). وقد تأثرت المعارف الإسلاميّة الأخرى من هذا التقسيم سيّما مبدأي (الحلال والحرام). وتمددت سلطة الفقه ليقرر للحقلين الآخرين مساحتهما المعرفيّة وأبحاثهما الحقلية نظراً إلى المبدأين المذكورين.

فكان الفقيه يحدد للكلاميّ مساحات للعمل والتحرك، ولعالم الأخلاق أولويّاته القيميّة والبحثيّة. وبعد أن عمّت ثقافة الحلال والحرام في كل مساحة المعرفة الإسلاميّة، لم يرَ أحد من ضرورة لتصنيف آخر اعتقاداً منهم بكفاية التصنيف الفقهيّ معرفيّاً ودينيّاً. وبتنا نتحرك ضمن هذين المفهومين من دون أن نشعر بضرورة مقولات معرفيّة ودينية أخرى لتصنيف الأولويّات وتحديد مستويات المعرفة ومراتبها؛ مضافاً إلى أنّ كل جهد معرفي في حقلي الكلام والأخلاق لا ينطلق من أرضيّة الحلال والحرام سوف لن يلقى تجاوباً من الفقهاء ولن يجد تالياً رواجاً في الواقع لما يمثله الفقهاء من سلطة فعليّة على الأرض.

إن الأحكام الشرعية تشكل سدس مساحة القرآن في أحسن تقدير[1] وأما المساحة الباقية أي ما نسبته ثلاثة وثمانين بالمائة تقريباً من مساحة القرآن الكريم تشكلها موضوعات أخرى. وهي تصنف عادة ضمن مباحث العقيدة والقيم والقصص والمواعظ والكونيات والمعرفة والسنن والتاريخ وغيرها، وفيها الثابت والمتغير، المُلح وأكثر إلحاحاً، . . فهل نستطيع التصنيف والمقاربة المعرفيتين للموضوعات الداخلة ضمن العناوين المذكورة انطلاقاً من مبدأي الحلال والحرام؟ الجواب بالسلب حتماً فما هو الحل؟

الحل ينبغي أن ينطلق من المقولات والمفاهيم الأساسيّة والمفتاحيّة المعتمدة في القرآن نفسه. وهنا تبرز أهمية القراءة الكليّة للقرآن الكريم،

(1) وذلك باعتبار أن عدد آيا ت القرآن يدور بين 6236 و6348، وأما رواية ابن عباس أي 6600 فمستبعد لعدم تطابقه مع المصحف الشريف. وأما عدد آيات الأحكام فيه فموضوع خلافي أيضاً والمعروف هو عدد 500 آية.

فالقراءة الكلية للقرآن إن أدت إلى أنّ المقولة المحورية للقرآن هي قضية «التوحيد» فليكن التصنيف معتمداً على هذه المقولة. وإن نتجت من القراءة الكلية للقرآن أن خطابه خطاب قيمي فليكن المرجع في تصنيف المفاهيم والمقولات الاعتبارات القيميّة الواردة في القرآن. وأما لو وصلنا من خلال القراءة الكلية للخطاب القرآنيّ أن في القرآن محاور عديدة وتوليفات مختلفة فلتؤخذ كلها في الاعتبار في عملية التصنيف. وأما أن ننطلق من اعتبارات المعارف المؤسسة على مائدة القرآن ونسحب مفاعيلها على القرآن نفسه فيبدو لي أنه بعيد من الموضوعيّة وغير متماسك منهجيّاً، فضلاً عن أن يكون الأساس في التصنيف والتوليف اعتبارات من خارج دائرة المعارف القرآنيّة. وهذا لا يعني بتاتاً عدم إمكانيّة الاستفادة من آليات وتقنيات التصنيف خارج دائرة المعارف القرآنيّة. وأما كيف يمكن إنجاز قراءة كلية للقرآن الكريم لتأمين الهدف المنشود فهو بحث أساسيّ وتأسيسي وبحاجة إلى دراسة مستقلّة.

المطلب الخامس: أقسام الخطاب القرآنيّ

مما لا شك فيه أن ما ورد في القرآن الكريم من خطابات ليست جميعها من نوع واحد، ويستطيع الباحث أن يميز بين أنواع عدة من الخطاب القرآنيّ. كما أنّ قدامى اللغويين والمفسّرين قد أولَوا اهتماماً بالموضوع؛ فميّزوا بين أقسام الخطاب القرآنيّ بحسب فهمهم لتلك الخطابات. ومن هؤلاء المهتمين: «ابن الجوزي» (508 ـ 597 هـ) في كتابه «النفيس» حيث اعتبر الخطاب في القرآن على خمسة عشر وجهاً، من قبيل: الخطاب العام، والخطاب الخاص، وخطاب الجنس، وخطاب النوع، وخطاب العين وغيرها. وزاد عليه آخرون أكثر من

ثلاثين وجهاً ومن هؤلاء: الفيروز آبادي (729 ـ 817 هـ.) في «البصائر»[1].

ويمكن لنا أن نميز بين الخطابات التالية في القرآن الكريم:

1 ـ الخطاب الرسالي:

للخطاب الرسالي مفهوم عام ومفهوم خاص. وبحسب المفهوم العام فإن كل ما ورد في القرآن من خطابات سواء كان المخاطب به شخص النبي (ص) أو الناس عموماً أو خصوص المؤمنين من الناس فإنها خطابات رسالية كونها تحدد رسالة النبي (ص) ومهماته من ناحية، ووظائف الأمة وأفرادها تجاه النبي ورسالته من ناحية أخرى.

وأما الخطاب الرسالي بالمفهوم الخاص، فهو ذلك الخطاب الذي يحدد أصول الدين وأركانه العامّة من منظور القرآن الكريم. وبحسب هذا الإطلاق فإن الخطاب الرسالي ينحصر بتلك الآيات التي تصوغ الإطار العام والشامل للدين من خلال بيان أصول الدين؛ وهي التوحيد والنبوّة والمعاد، وما يتصل بها مثل العدل بحسب العدلية (المعتزلة والشيعة)، والإمامة بحسب الشيعة (الإمامية). وبما أن المعاد هو من لوازم الإيمان بالتوحيد ورسالة النبي محمد (ص) فإن المُعبّر عن البعد الرسالي العام في الإسلام هو عبارة عن الشهادتين (الشهادة بالتوحيد والشهادة برسالة النبي محمد (ص))، وأما الأمور الأخرى فهي من قبيل التفاصيل بالنسبة إليهما.

---

(1) انظر: الفيروز آبادي، إبراهيم: **بصائر ذي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت.)، في خمسة مجلدات.

وتلك الخطابات لها أهمية قصوى من منظور القرآن، بحيث لا يرقى خطاب فوق الخطاب الرسالي لجهة الخطورة والمرتبة والقدرة على التأثير والاستقطاب، وتشمل دائرة واسعة من الآيات التي تتحدث عن تلك العناوين الكبرى، مثل سورة التوحيد: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[1].
والآية الكريمة: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾[2].

وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[3]، وقوله: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[4]، وقوله: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾[5]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ ۚ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ ۚ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[6]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ

(1) سورة الاخلاص: الآيات 1 ـ 4.
(2) سورة البقرة: الآية 255.
(3) سورة البقرة: الآية 115.
(4) سورة آل عمران: الآية 164.
(5) سورة الأنعام: الآية 50.
(6) سورة الأنعام: الآية 73.

أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾[1]، وغيرها من الآيات التي تتحدث عن الأصول العامّة للإسلام، فتصنف جميعها ضمن الخطابات الرسالية في القرآن الكريم.

2 ـ الخطاب التشريعي:

النوع الآخر من الخطاب القرآنيّ هو خطاب التشريع الذي ينشأ حكماً من أحكام الشرع، وهو بدوره يشمل مجموعة كبيرة من الآيات القرآنيّة التي تتناول الأحكام، وتنقسم بدورها إلى قسمين أساسيّين: الملزم وغير الملزم. والملزم هو الخطاب الذي يبرز عن حكم شرعي واجب إتيانه، أو واجب تركه. في حين أنّ غير الملزم هو ما لا يجب فعله ولا تركه.

الخطاب التشريعي في القرآن يشكل جزءاً مهمّاً من الخطابات القرآنيّة، واختلف الفقهاء في عددها بين خمسمائة[2] آية أو أقل من ذلك أو أكثر بحسب فهم الفقيه لآيات الأحكام. وتنقسم إلى قسمين أساسيّين: آيات العبادات وآيات المعاملات. ومن الأمثلة على الملزم من الأحكام، الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3]، وأيضاً الآية: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ

---

(1) سورة المائدة: الآية 67.

(2) انظر: حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج1، ص 20، بشأن: **أحكام القرآن** لابن العربي.

(3) سورة البقرة: الآية 183.

﴿فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[1]. وأيضاً الآية: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ وَخَٰلَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُ ٱلۡأَخِ وَبَنَاتُ ٱلۡأُخۡتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ...﴾[2] وغيرها.

ومن الأمثلة على الحكم غير الملزم، الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ﴾[3]. وأيضاً، الآية: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافٗا كَثِيرَةٗۚ وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾[4]، وغيرهما وهي كثيرة في الخطاب القرآنيّ.

3 ـ الخطاب الرعوي (التنظيمي):

المقصود بالخطاب الرعوي أو التنظيمي هو الخطاب الذي يراد به إدارة شؤون المسلمين في موقف معين أو ظرف خاص. ويمكن أن نصنف ضمن هذه المجموعة عدداً كبيراً من الخطابات القرآنيّة الناظرة إلى ظرف معين، وذلك في مثل آيات الحرب والسلم والقتال والآيات التي تتحدث عن العبد والأَمَة، بل كل ما يتصل بالتنظيم والإدارة. ومن خصائص الخطاب التنظيمي أنه غير قابل للتعميم بصيغته الناظرة إلى الواقع، بل ينبغي أن يصار إلى تكييف النص مع الواقع قيد المعالجة والبحث. ومن الأمثلة على الخطاب التنظيمي، الآية: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ وَءَاخَرِينَ مِن

(1) سورة البقرة: الآية 173.
(2) سورة النساء: الآية 23.
(3) سورة البقرة: الآية 168.
(4) سورة البقرة: الآية 245.

دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيۡكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تُظۡلَمُونَ﴾[1]. ففي هذه الآية لا نستطيع أن نأخذ بالمعنى الحرفي للآية لوضوح أن قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ﴾ ناظر إلى الواقع، ومع تغير الواقع الموضوعي فإن مربط الخيل يأخذ تفسيره المتناسب مع الواقع الزماني والمكاني وما يتطلبه من مصداق فعلي وملائم مع الواقع قيد المعالجة.

4 ـ الخطاب التربوي:

وهو الخطاب الذي يراد من خلاله التأثير التربوي على المتلقي بإيجاد تغيير في بنائه الفكري أو نمط معين من الأداء والسلوك في ممارسته العمليّة، أو تغيير تقليد سائد، أو عادة من العادات الاجتماعيّة.

أو عكس ذلك بأن يصار إلى ترسيخ وبناء تصور معين في ذهن الم/ تلقي أو الدعوة إلى سلوك معين، وما إلى ذلك مما يتصل بالجوانب الفكرية أو السلوكية للإنسان. ومن الأمثلة على ذلك، الآية الكريمة: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ﴾[2]؛ وأيضاً، قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّهُمۡ أَلۡفَوۡاْ ءَابَآءَهُمۡ ضَآلِّينَ * فَهُمۡ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ يُهۡرَعُونَ﴾[3]؛ حيث إنّ الآيات الثلاث تسعى إلى تغيير العقليّة السائدة آنذاك في التقليد الأعمى للآباء في الفكر والممارسة. وأيضاً الآيات التالية التي تسعى لإيجاد بديل نظري وعملي

---

(1) سورة الأنفال: الآية 60.
(2) سورة الزخرف: الآية 23.
(3) سورة الصافات: الآيتان 69 ـ 70.

للواقع الذي كان سائداً أو يكون سائدا في المستقبل، وذلك في مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1]، وأيضاً الآية: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَـٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَـٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ * تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾[3]. وغيرها من الآيات التي تدور حول القضايا التربوية من التصور النظري أو الواقع العملي.

5 ـ الخطاب الدعويّ:

يتبع القرآن كثيراً خطاباً يراد به الدعوة إلى الله والالتزام بالنهج الذي يدعو إليه. ولهذا النوع من الخطاب حضور لافت في القرآن، حيث إنّ الدعوة إلى الله من الأهداف المركزية للقرآن الكريم. ويريد القرآن أن تكون الدعوة إلى الله بأسلوب يَلقى تجاوباً من الآخر، ولذلك ينبغي أن تتحقق ضمن التقيد بمواصفات محددة: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[4]. ومن هنا فإن ما ورد في القرآن من أساليب للدعوة تجسد الالتزام بتلك المواصفات، ومن هنا فإن القرآن يوصف

---

(1) سورة آل عمران: الآية 104.

(2) سورة الزخرف: الآية 36.

(3) سورة إبراهيم: الآيات 24 ـ 26.

(4) سورة النحل: الآية 125.

بـأنـه: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾[1]. ومن الأمثلة على هذا النوع من الآيات، قـولـه ـ تـعـالـى ـ: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[2]. فإن هذه الآية مضافاً إلى مرامي أخرى من قبيل إخبارها عن المستقبل وبشارة المؤمنين بحسب المفسّرين، فإن الدعوة هدف أساسيّ فيها كما في غيرها من آيات. وأيضاً الآيات: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِبَاسًا وَٱلنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ ٱلنَّهَارَ نُشُورًا * وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا * لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَٰهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا۟ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾[3]. وغيرها من الآيات التي تستهدف البناء والإحياء والهداية وهي جدُّ كثيرة في القرآن الكريم.

6 ـ الخطاب النفسي:

يتوسل القرآن في كثير من المواقف إلى الخطاب النفسي بغية التأثير على المتلقي، وذلك حينما يستخدم ألفاظا ذات مدلول نفسي خاص، كما في لفظة «العين» التي تفيض بالخوف والرهبة، وذلك في الآية الكريمة: ﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ ۖ فَإِذَا جَآءَ ٱلْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَٱلَّذِى يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ ۖ فَإِذَا ذَهَبَ ٱلْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى ٱلْخَيْرِ ۚ

(1) سورة الإسراء: الآية 9.

(2) سورة النور: الآية 55.

(3) سورة الفرقان: الآية 47 ـ 50.

﴿أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾[1]. وأيضاً قوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾[2]. أو حينما يستخدم ما يثير الخوف لدى المُتلقي، كما في الآية: ﴿أَفَبِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَنتُم مُّدْهِنُونَ * وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ * فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ * وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ﴾[3]. أو يسبب له الفرح كما في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ﴾[4]، أو يوجب الندم في المخاطب كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا﴾[5]، وأيضاً: ﴿إِنَّا أَنذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا﴾[6]، والآية: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾[7]. وغيرها من الآيات الكثيرة التي يستخدم فيها الخطاب النفسي[8].

7 ـ الخطاب الإرشادي:

الخطاب الإرشادي يراد به حَثُّ المُتلقي على متابعة منهج معيّن للتخلص من إشكالية في النظر أو العمل. ومن هنا فإن القرآن يَتّبع هذا الخطاب تارة من أجل ترشيد العقل ودعوته للتّأمل والتدبر، وأخرى

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 19.
(2) سورة عبس: الآيات 40 ـ 42.
(3) سورة الواقعة: الآية 81 ـ 84.
(4) سورة عبس: الآيتان 38 ـ 39.
(5) سورة الأحزاب: الآية 66.
(6) سورة النبأ: الآية 40.
(7) سورة السجدة: الآية 12.
(8) لمزيد من التفصيل انظر: الخالدي، كريم: **الخطاب النفسي في القرآن الكريم**، دراسة دلالية وأسلوبية

لتعديل السلوك وتقييمه. ومن الأمثلة للقسم الأول، الآية: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1]؛ حيث إنّ الآية الكريمة ترشد العقل إلى التدبر في محتويات القرآن كي يحددوا موقفهم منه ببصيرة ووضوح، وأيضاً الآية: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]. ومن الأمثلة للقسم الثاني، قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[3]؛ حيث إنّ الآية ترشيد للمؤمنين بالرجوع إلى الرسول ومتابعة رأيه في القضايا الاجتماعيّة، وفي السلوك العام. وأيضاً قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[4]؛ حيث يتضمن بدوره حكماً إرشادياً. وقد تضمن الكثير من القصص والأمثال في القرآن أحكاماً إرشاديّة نظريّة كانت أم سلوكيّة.

8 ـ الخطاب المباشر:

يمكن أن يقسم الخطاب القرآنيّ، من ناحية طريقة توجيه الخطاب إلى المُتلقي إلى قسمين: الخطاب المباشر والخطاب غير المباشر. والمقصود بالخطاب المباشر هو أن يكون المخاطب معنيّاً بالحكم والمضمون؛ بمعنى أن الخطاب يتوجه إليه قالباً ومضموناً، وذلك في

---

(1) سورة النساء: الآية 82.

(2) سورة ص: الآية 29.

(3) سورة النساء: الآية 83.

(4) سورة آل عمران: الآية 32.

مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1]. ففي هذه الآية الموجه إليهم الخطاب هم أهل الكتاب، كما أنّ المعني بالحكم والمضمون أيضاً هم أنفسهم. وكذلك قوله ـ تعالى ـ مخاطباً النبي: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[2]؛ حيث إنّ الخطاب موجَّه إلى النبي وهو المعنيُّ مباشرة بالحكم الوارد في الخطاب.

9 ـ الخطاب غير المباشر:

وأما الخطاب غير المباشر، فهو أن يكون الخطاب عامّاً ويرادُ به الخاص، أو بالعكس بأن يكون الخطاب خاصّاً ويراد به العام، وبشكل عام أن لا يكون هناك تطابق بين المخاطَب والحكم المُضَمّن في الخطاب. ومن الأمثلة على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾[3]. ففي هذه الآية الخطاب غير مباشر، كونه عامّاً في حين أنّ المراد من البشر فيها هو النبي عيسى، والمراد بالكتاب الإنجيل لا غير. ومن الأمثلة الأخرى على الخطاب غير المباشر الذي يطلق عليه خطاب: (إياك أعني، واسمعي يا جارة) أيضاً، قوله ـ تعالى ـ مخاطباً النبي: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ

---

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

(2) سورة آل عمران: الآية 159.

(3) سورة آل عمران: الآية 79.

﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[1]؛ حيث إنّ المخاطَب هو النبي في حين أنّ المعنيَّ به عموم المُتلقين. وأيضاً قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[2]؛ حيث إنّ الخطاب في الظاهر موجَّه إلى النبي(ص)، في حين المراد به هو كافة المشكّكين في القرآن. ويقول «الرازي» بهذا الخصوص: «إنّ الخطاب في الآية للنبيّ إلّا أن المراد غيره على غرار قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾[5]. وهو أيضاً من قبيل قولهم في الأمثال المشهورة: «إياك أعني، واسمعي يا جارة»[6]. والمعروف من الخطاب القرآنيّ، تغليبه الخطاب غير المباشر على الخطاب المباشر لدواعٍ مختلفة منها التأثير على المخَاطب، حتى ورد في المأثور أن القرآن نَزَلَ على لغة «إياك أعني، واسمعي يا جارة».

(1) سورة الإسراء: الآية 23.
(2) سورة يونس: الآية 94.
(3) سورة الأحزاب: الآية 1.
(4) سورة الزمر: الآية 65.
(5) سورة المائدة: الآية 116.
(6) الرازي: **مفاتيح الغيب** (مصدر سابق)، عند تفسير الآية 94 من سورة يوسف.

المبحث التاسع عشر
نظريات في الخطاب القرآنيّ

نظراً لأنَّ المعنى في كل خطاب يخضعُ لشبكةٍ من العلاقات المختلفة، بما فيها العلاقة القائمة بين الكلمات، ضمن بنية النظام اللغوي الذي يتحقّق التخاطب فيه؛ وعلاقةَ الخطاب مع أركانه، وخصائصه، فلا بدّ من إخضاع عملية الفهم لنظريات تكوّن الخطاب. وبما أنّ تعدُّد الاتجاهات في مجاليَ التفسير، وأصول الفقه داخل العلوم الإسلاميّة من ناحية، وتعدد الاتجاهات في اللغة والفلسفة، وعلم النفس والتاريخ والأنثروبولوجيا خارج دائرة المعارف الإسلاميّة، من ناحية أخرى، أدّت إلى تكوّن نظريّات مختلفة بخصوص تكوّن الخطاب، ولا يسع بحثنا الدخول في تفاصيلها. فنكتفي هنا ببيان ثلاث نظريّات رئيسيّة في مجال تشكُّل الخطاب وهي: نظريّة المحتوى الدلالي، نظريّة المدلول السياقي، والنظريّة التكامليّة، لنرى ما هو الأنسب من النظريات لاعتماده في عملية التفسير:

المطلب الأول: نظريّة المحتوى الدلالي

نظريّة المحتوى الدلالي، تقوم على فكرة «المعنى بالذات»، وتدعو إلى محورية «الكلمة» في صناعة المعنى وصوغِها داخل الجملة. ولا تعترف هذه النظريّة بوحدات للخطاب خارج دائرة الكلمات وقواعد اللغة (المستوى المعجمي، والمستوى النحوي).

وبحسب هذه النظريّة فإن الخطاب يتكوّن من خلال الفهم (المتبادر من الكلمات) وضمن دائرة قواعد اللغة، وفي فضاء مغلق؛ حيث إنّ المرجع في بيان دلالة الكلمات هو المعنى المعجمي، الذي يفترض

معنىً جاهزاً (ومستقراً) وثابتاً للكلمات منذ البداية. كما أنّ مهمّة علم المبنى (النحو) هو السعي للحفاظ على العلاقات الوظيفيّة داخل الجملة.

تعتمد نظريّة المحتوى الدلالي على الظهور الذاتي ـ الشخصي الذي يكون مرجِعه الذهن الشخصي وما يسبق إليه. ومن يعتبر من الأصوليين بأن «القرائن الملابسة للخطاب كأشياء منفكّة عنه، . . . ويجعلون ما تدل عليه الصيغة في أصلها الوضعي على الإطلاق هو الأصل»[1]، ويعتبر القرائن شيئاً أجنبيّاً، يميل إلى نظريّة المعنى بالذات.

النظريّة ـ هذه ـ لا تعترف بالسياق ولا بشبكة التداعيات والعلاقات المركّبة بين وحدات الخطاب، داخل الجملة وخارجها. الدلالة بحسب هذه النظريّة بسيطة، أصيلة، حصرية، كاملة، نهائية، مغلقة ومطلقة، تعتمد على المعنى الأساس القارّ والناجز، ولا تخضع لجدليّة النص وقارئه، ولا جدليّة النص والزمان والمكان، ولا جدليّة النص ومتطلبات الواقع والظروف المستجدة، ولا غيرها من جدليات.

إنّ أغلب المفسّرين بالمأثور وأصحاب النزعة الأخبارية الذين ينطلقون من دعوى «وقف الفهم على من خوطب به»[2] يعتمدون بشكل أو آخر على مفاد هذه النظريّة. كما أنّ الأصوليين[3] الذين يقصرون

---

(1) المنهج الأصولي في فقه الخطاب (مصدر سابق)، ص 91.

(2) لقد تناول الميرزا محمد أمين الاسترابادي، صاحب كتاب، «**الفوائد المدنية**» الموضوع تحت عنوان، «**في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية أصلية كانت أو فرعية في السماع عن الصادقين(ع)**». الكتاب نفسه، طبعة دار النشر لأهل البيت(ع)، ص128.

(3) انظر: الميرزا القمي (أبا القاسم): **قوانين الأصول**، الطبعة الحجرية، ص 234 ـ 235.

الخطاب بالمشافهين الحاضرين دون الغائبين ينطلقون من اعتبارات تلتقي ونظريّة المحتوى الدلالي.

ويَصعُب (بل يستحيل) استعادة لحظات التلقي الأصليّة للخطاب في جميع النظريّات، ولا معنى لتلك الاستعادة وفق نظريّة المعنى بالذات كونها خالية من عنصر الزمان واشراطاته، وهو ما يؤدّي إلى أنّ يضيّع المفسّر القائل بهذه النظريّة فرصة القراءة والتفسير المتزامنين للنَّص.

كما يصعُب ـ إنطلاقاً من هذه النظريّة ـ القراءة الكلية للقرآن الكريم ولغيره من النصوص الدينية لعدم اعتراف أصحاب هذه النظريّة بالمستويات المتعددة للخطاب وبوسائل الوعي الكلي، مضافاً إلى أنّ نظريّة المعنى بالذات لا تستطيع أن تزوّدنا برؤية قادرة على ربط المفاهيم القرآنيّة بعضها بالآخر، داخل السورة وفي كل القرآن.

ثم إنَّ الحجّة من «الظهور» عند الأصوليّن هو خصوص «الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له»[1]؛ «وذلك لأنَّ أصالة الظهور ليست تعبديّة، بل هي أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أن ظاهر حال المتكلم هو الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمان صدور النصّ لا الأساليب التي تنشأ في المستقبل»[2]، ولا التي تنشأ من خلال دلالة الكلمات وفق نظريّة المعنى بالذات؛ لأنَّ المعتمد في الظهور هو

---

(1) الصدر، السيد محمد باقر: **دروس في علم الأصول**، (مصدر سابق)، ج1، ج3، ص278.

(2) المصدر نفسه، **بحوث في علم الأصول** (مصدر سابق)، ج4، ص 293، تقرير: محمود الهاشمي.

الظهور الموضوعي، وهو الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه جميع أهل العرف اللغوي وبعبارة أخرى، الظهور الموضوعي هو «الدلالة التصديقيّة النهائيّة التي تتعيّن للكلام بلحاظ مجموع النظم والقوانين الموجودة لدى العرف لاقتناص المراد»[1]، بخلاف الظهور الشخصي المعتمد على معطيات ذهنية للباحث كان من كان.

ونظراً لتركيز «نظريّة المعنى بالذات» على الدور المفصلي للكلمات وتهميش العوامل الأخرى، فإن هذه النظريّة غير قادرة ـ من حيث المبدأـ على تفعيل عملية الدلالة والاستظهار خارج دائرة المعنى المعجمي، والعلاقة النحوية السائدة بين الكلمات ولا تستطيع إعادة العناصر المؤثرة الأخرى في تكوين الخطاب خارج دائرة الألفاظ. وعليه، من الصعب جدّاً إنجاز التفسير بالمفهوم الذي سبق الكلام عنه وفق هذه النظريّة وفي ظل النموذج الإرشادي الذي تعتمده وتتبنّاه، وذلك لِشحِّ الأدوات المعتمدة لتفعيل عملية التفسيرفي هذه النظريّة.

المطلب الثاني: نظريّة المدلول السياقي

سبق أن تحدثنا عن مفهوم السياق[2]، وقلنا: إنه عبارة عن كل ما يكتنف اللفظ من دوالٍ أخرى، الأعم من أن تكون لفظية أو حالية، ونظريّة المدلول السياقي تسعى للتخلّص من الجمود الذي يعاني منه المعنى الأساس بحسب نظريّة المعنى بالذات. كما أنها لا تقتصر على المعطى اللغوي المحض، كما هو الحال مع نظريّة المحتوى الدلالي

(1) الصدر، محمد باقر: **بحوث في علم الأصول** (مصدر سابق)، ج4، ص 293.

(2) عند الحديث عن المستوى السياقي للمفهوم في بحث مستقل.

(المعنى بالذات)، بل تستعين بالقرائن الحالية، والمعطيات الاستعماليّة الأخرى، بهدف الوصول إلى المعنى التداولي للجملة. فمثلاً، حينما يبادر أحد الأفراد الموجودين في غرفة مزوَّدة بجهاز التكييف مخاطباً صاحب البيت بقوله: «الجو حارٌّ»، فإن للجملة معنيين: المعنى اللغوي وهو الإخبار بشعور القائل بحرارة الجو، والمعنى الآخر هو المعنى السياقي المعتمد على القرائن الحالية، وهو يتجاوز المعنى اللغوي (الإخبار) إلى (الطَلب) من صاحب البيت بفتح جهاز التكييف.

والمثال الآخر[1] قوله ـ تعالى ـ ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾[2]. فإننا لا نفهم المراد الحقيقي إلّا من خلال السياق. فالمعنى اللغوي لا يفيد أكثر من أن شخصاً ما يَنْسِبُ فعلاً ما إلى شخصٍ ما هو أكبر المحيطين به. في حين أنّ المعنى السياقي ـ نظراً إلى أنّ المتكلم هو النبي إبراهيم(ع) وأنه يشير إلى قصة كسر الأصنام والمراد من «كبيرهم» أكبر الأصنام ـ هو: «التشكيك في ألوهية تلك الأصنام».

ومن هنا، فإن المعنى السياقي يتّصل بالمستوى الثاني من المستويات الثلاثة السيميائية وهو مستوى العلاقة القائمة بين العلامة والمعبِّر (المتكلم)، ويشكل المستوى التداولي للعلاقة، ويسمى الحقل المعرفي الذي يبحث في هذا المستوى «علم التداول»[3] كما أشرنا إليه سابقاً.

---

(1) إنني مدينٌ بذكر هذا المثال للدكتور محمد يونس علي، انظر، مقالته تحت عنوان: **أصول اتجاهات المدارس اللسانية الحديثة**، عالم الفكر، العدد 1، المجلد 32، يونيو ـ سبتمبر 2003م، ص 135.

(2) سورة الأنبياء: الآية 63.

(3) انظر: خوري، عادل، **تيارات في السيمياء**، (مصدر سابق)، ص 77.

ويعبّر الأصوليون عن المستوى السياقي بـ«المراد الاستعمالي» أيضاً. يشير «الشاطبي» إلى الموضوع بقوله: لا بدّ من «نظرتين: إحداهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق. . . والثانية، بحسب المقاصد الاستعماليّة التي تقتضيها العادات بالقصد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك»[1]. وكما أشرنا، فإن جوانب الاستعمال كالحقيقة والمجاز، والصريح والكناية وغيرها ترجع إلى مستوى الاستعمال حسب الأصوليين.

وانطلاقاً من حقيقة أن اللسان العربي مثله مثل باقي اللغات يتمُّ فهمه بحسب ما تقضي به العادات الاستعمالية، فإن «كل خبر يقتضي من هذه الجهة ـ جهة الخبر ـ أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب المُخْبِر والمُخْبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز والإطناب وغير ذلك»[2].

وهذا ما يطرح ـ بقوة ـ أهمية البعد التاريخي (بقسميه الحدثي واللغوي) في الفهم السياقي للنّص، إذ لا يمكن استعادة مفاعيل لحظات التلقي الأصلية للخطاب بشكل عام، سيّما مع فقدان الوعي التاريخي لدى المفسّر. وقد تنبّه الأصوليون لإشكالية الظهور الحاصل للكلام في عصر صدور الكلام دون عصر السماع، وحاولوا التغلّب على الإشكالية من خلال تأسيس أصل لغوي عبّروا عنه تارةً بـ«أصالة عدم النقل» و«الاستصحاب القهقرائي»[3]، وأخرى بـ«أصالة الثبات في

---

(1) الشاطبي: **الموافقات**، (مصدر سابق)، ج3، ص 368 ـ 369.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 67.

(3) التعبير المستخدم لدى أغلب الأصوليين.

الظهورات»[1]، كما حاولوا التخلّص من إشكالية حكومة قانون التغيّر والتطوّر في المجال اللغوي (كونه ظاهرة اجتماعية، وأنّ الثبات في الظهورات إيحاء خادع وغير مطابق للواقع)، بقولهم: «إن هذا الإيحاء، وإن كان خادعاً ولكنّه ـ على أي حال ـ إيحاء عام استقر بموجبه البناء العقلائي على إلغاء احتمال التغيير في الظهور باعتبار أنّ التغيير حالةٌ استثنائية نادرة تُنفى بالأصل...»[2].

على أن هذه الطريقة من المعالجة، وإن كانت متّسقة ومتماسكة بحسب آليات البحث في علم أصول الفقه، إلّا أنّه لا تنفي التغيير، ولا اعتباره حالة استثنائية نادرة، بعد القبول بأنَّ التغيير هو القانون الذي يحكم المجال الاجتماعي، وبعد الإذعان بأن اللغة ظاهرة اجتماعية، وبالتالي محكومة بقانون التغيير.

وعليه، فإن المعالجة الأساسيّة ينبغي أن ترتكز إمّا على نفي التغيير من المجال الاجتماعي، وهو أمر غير وارد بل غير ممكن، أو على إخراج اللغة من المجال الاجتماعي ونفي كونها ظاهرة اجتماعية، وهو ـ أيضاً ـ أمر مردود، سيّما لو أخذنا بالاعتبار «الظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية»[3]؛ بل ينبغي معالجة الموضوع بطرح نظريات قادرة على معالجة الثغرات التي تتعرض لها عملية التفسير.

---

(1) التعبير المستخدم لدى السيد محمد باقر الصدر. أنظر: الصدر: **بحوث في علوم الأصول** (مصدر سابق)، ج4، ص 293.

(2) الصدر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1418هـ، ص 189.

(3) انظر: بخصوص الظهورات السياقية التركيبية: الصدر: **بحوث في علم الأصول** (مصدر سابق)، ج4، ص 293.

ثم إن علماء الألسنية قد اختلفوا في طبيعة اللغة بين قائل بأنها مجموعة من الأصوات[1]، وقائل بأن لها جوهراً ونظاماً[2]. ولهذا الاختلاف أثر كبير على موضوع بحثنا؛ إذ لو أخذنا بنظريّة الأصوات، فقد ألغينا دور المعطى السياقي بخلاف نظريّة الجوهر والنظام. ولعلّ «ابن سينا» ينحو منحى نظريّة الجوهر للّغة حينما يَنقُد تعريف «البيت» من دون الأخذ بعين الاعتبار «الهيئة والوصف والترتيب»[3]. وتعتمد نظريّة النظام على ملاحظة علاقتين أساسيتين في التراكيب[4]:

أ ـ العلاقة الاستبداليّة: وهي الخيارات المتاحة للمتكلم في اختيار كلمات لها علاقة استبداليّة مع غيرها من الكلمات الممكنة التي استبعدها المتكلّم، وتدخل تحتها علاقة التغاير والتشابه.

ب ـ العلاقة الائتلافية: وهي العلاقة الاستخدامية القائمة بين الكلمات والتي يعبّر عنها «دوسوسور» بالعلاقات «الترابطيّة»، فعندما يريد المتكلم أن يشير إلى تنفيذ حكم الإعدام في شخص ما بقطع رقبته، بإمكانه أن يقول: «ضرب عنقه»، مثلاً، ولكن ليس له أن يقول: «ضرب جيده»، مثلاً، على الرغم من الترادف القائم بين الكلمتين، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ «الائتلاف» بين الجيد

---

(1) هذا هو الرأي السائد لدى اللغويين من قبل «دوسوسور». أنظر: جاناتان كالر: فردينان دوسوسور، الترجمة الفارسية: كورش صفوي، هرمس، طهران، 1379هـ.ش. (2000م)، ص 17، وما بعدها.

(2) الرأي المعتمد لدى مؤسس البنيوية (Structurelisme)، اللساني السويسري فردينان دوسوسور (1857 ـ 1913م). أنظر: جاناتان كالر، المصدر نفسه، ص 24 ـ 58.

(3) ابن سينا: **منطق المشرقيين**، دار الحداثة، بيروت، 1982م، ص 103؛ نقلاً عن: د. محمد يونس علي، (مصدر سابق)، ص 137.

(4) انظر: د. محمد يونس علي، (مصدر سابق)، ص 137 ـ 139.

والضرب غير موجود في العربية. وتقوم المدرسة البنيويّة على إقحام عنصر «النظام» في مجال اللغة.

والحاصل، أن تحكيم السياق يقتضي التمييز بين الاستخدام الأساسيّ للغة، وبين الاستخدام الفعلي لها، فإنّ الاستخدام الأساسيّ يتصل بقواعد اللغة والمعنى المعجمي، والبنية الأساسيّة للجملة، والمرجع فيه الصرف والنحو. في حين أنّ الاستخدام الفعلي يتصل بواقع الحال ومستلزمات التداول، ومرجعه التاريخ والمعطى النفسي والاجتماعي، وعلم البلاغة بدرجات متفاوتة. ونحن في عملية التفسير بحاجة ماسة إلى الاستخدام الفعلي، ولا نستطيع الوصول إلى المعنى المراد بالاعتماد على الاستخدام الأساسيّ لأن المراد لا يكشف من خلال إعتماد آليات جافة كالصرف والنحو، كما هو الحال في الواقع التداولي للغة في الاستعمال الدارج بين الناس.

المطلب الثالث: النظريّة التكاملية

لقد قسم الأصوليون[1] الدلالة تبعاً للمناطقة إلى قسمين أساسيّين، هما:

الدلالة التصورية والدلالة التصديقية، واعتبروا أن «الجملة التامة» لها، مضافاً إلى مدلولها التصوري اللغوي، مدلولان تصديقيان[2]:

أحدهما: الإرادة الاستعمالية، حيث نعرف عن طريق صدور الجملة من المُتَكَلِّم أنه يريدنا أن نتصور معانيَ كلماته.

(1) انظر: الكتب الأصولية، مبحث الدلالات.

(2) الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1418هـ، ص 88.

والآخر: الإرادة الجدّية، وهي الغرض الأساسيّ الذي من أجله أراد المُتكلّم أن نتصوّر تلك المعاني.

والدلالة التصديقيّة، بحسب علماء أصول الفقه، ليست لغوية؛ أي أنها لا تعبّر عن علاقة ناشئة عن الوضع بين اللفظ والمدلول التصديقي؛ لأن الوضع إنّما يُوجِد علاقة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى لا بين اللفظ والمدلول التصديقي، وإنما تنشأ الدلالة التصديقيّة من حال المتكلّم[1]. وموضوع الحجيّة عند الأصوليين هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة[2]؛ لأن الحجّية معناها إثبات مراد المتكلم. من هنا، فإن فهم مراد المتكلم ومقصوده ليس معطى لغويّاً بحتاً، وإنّما هو معطى ما وراء اللغة.

غير أنّ الأصوليين لم يؤسسوا لاعتبارات كافية، نستطيع الوصول من خلالها إلى تحديد مراد المتكلم؛ لأن جهودهم التنظيرية اقتصرت على اللغة ومعطياتها، في حين أنَّ اللغة ليست متكافئة دائماً مع مقاصد المتكلِّم، سيّما لو أخذنا بالاعتبار الفجوة الحاصلة بين النَّص ومعطياته الواقعية نتيجة البعد الزمني بين صدور النص وقراءته.

في حين أنّ مراد المتكلم هو معطى ما وراء اللغة المتصل بالواقع الاجتماعي؛ والعلاقات السائدة فيه وحال الخطاب، نرى أن من المسلّمات الفقهيّة السائدة في أوساط الفقهاء هو تجريدهم للنصوص ـ الواردة عن الرسول (ص) ـ عن الظروف الاجتماعية والعلاقات التي

(1) الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1418هـ، ص 89.
(2) الصدر: المصدر نفسه، الحلقة الثانية، ص 302.

كانت تحكم الناس في ذلك الزمان، وتكوين فهم لتلك النصوص بمعزل عن الشروط التي صدر النص فيها. وهذا ما يشكّل خللاً واضحاً في فهم مراد المتكلم الذي هو شأن غير لغوي بالأساس ولا يعتمِد على المعطى اللغوي فقط.

غير أنه مما يهوّن الخطب في المقام ـ بحسب تعبير الفقهاء ـ هو أن العمل الاجتهادي والاستنباط الفقهيّ بأسره قائم على غلبةِ الظن، والظن وإن كان لا يُغني من الحق شيئاً في الاعتقاد، إلّا أن الأَحكام الشرعيّة العملية يكفي أن تُبنى على الظنِّ الراجح دفعاً للحرج[1]، وذلك لعدم إمكانيّة البناء على العِلم والقطع دائماً.

من هنا، فإنّ الفجوة القائمة بين النصّ (الدال اللغوي) وتحديد مراد المتكلم لا تسد عبر تنظيرات لغوية بحتة، بل يحتاج الموضوع إلى نظريّة متكاملة تعنى باللغة وما وراءَها في آنٍ واحد معاً. ثم إنَّ قضايا ما وراء اللغة تتصل بالواقع والمجتمع والتاريخ، ولا يمكن التنظير لها بمعزل عن الواقع ومن دون القراءة التزامنية للنّص بهدف الوصول إلى المعنى الأصلي (مراد المتكلم).

إن النظريّة التكامليّة هذه ـ لا بدّ أن تنطلق من اعتبارات تؤدي إلى الكشف عن الخيوط التي تتحكم بتصور الجماعة البشرية في مرحلة تاريخية يتعلّق النصّ بها. وينبغي أن تكون معنية، في ذات الوقت، بمكوّنات «العقل الباطن» الذي يتحكّم بالميول والرغبات ويفسّر الإعراض والإقبال لدى الجماعات في كل عصر ومصر.

---

(1) انظر: خلاف، عبد الوهاب: **مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه**، الكويت، 1972م، ص 38.

وهناك اعتباران أساسيّان في الألسنيات الحديثة يمكن النفاذ من خلالهما إلى العقل الباطن والكشف عما يُضمر المتكلم، عندما يتوصل إلى خطاب معين، وهما:

أ ـ الحدس[1]: وهو يُبنى عند التوليديّين على مبدأ الائتلاف اللغوي والمنهج الرياضي، وحساب الاحتمالات بافتراض الصور الممكنة من الخطاب والتعبير ومن ثم اختيار صورة واحدة من بين البدائل المختلفة بالاعتماد على قواعد اللغة ومعجمها، وبوحي من الخبرة والكفاية اللغويتين[2].

على أن «الحدس» بهذا المعنى يحتاج إلى التطوير من جهتين كي يمكن الاستعانة به في فهم النص:

الأولى: لجهة البعد التاريخي، فطالما بقي الحدس في دائرة اللغات الصوريّة المخترعة والمنهج الرياضي، فإنّه يبقى بعيداً عن الواقع اللغوي ـ التاريخي. ولكي نستطيع أن ننفذ به إلى العقل الباطن التاريخي، لا بدّ أن يكون مبنيّاً على الأمر التاريخي ومعطياته.

الثانية: لجهة المنطق الداخلي؛ إذ لكل نسق منطقه الداخلي الخاص، ولا يمكن الوصول إلى مراد المتكلّم بالاعتماد على

---

(1) انظر: **المدرسة التوليدية** (Generativisme)، **النظرية اللسانية** التي أسسها وطورها اللساني الأميركي الشهير «نعوم تشومسكي»، وكذلك هناك فقرة رديفة للحدس (Intuition) وهي «الاستبطان» (Introspection).

(2) انظر: يونس علي: (مصدر سابق)، ص 135 ـ 136. وأيضاً:

Lyons, John, Langauge and Linguistics: An Introduction, Cambridge, Cambredge University Press, 1981, pp. 125 - 126.

النحو التوليدي والمنطق الرياضي العام، من دون كشف المنطق الداخلي الذي يَحكُم نسقاً وبالتالي نصّاً. وقد تساهم البنية اللغويّة بنظرة تاريخيّة ـ اجتماعية بعمليّة الاكتشاف هذه.

ب ـ الاقتضاء[1]: وهو يُبنى عند «المدرسة التخاطبيّة»[2] ـ التي تُعد الامتداد التاريخي والطبيعي لجهود «المدرسة الوظيفيّة»[3] ـ على مبدأ «التعاون»[4] والذي تندرج تحته مقولات أربع[5]:

1 ـ مقولة الكمّ: تُعنى بكمية المعلومات المتوفرة.

2 ـ مقولة الكيف: تُعنى بمحتوى المعلومات.

3 ـ مقولة الإضافة: تُعنى بالمناسبات القائمة بين المعلومات.

4 ـ مقولة الجهة: تُعنى بالملابسات والأسلوب.

وبحسب التوجّه التخاطبي ينبغي الاهتمام بحالتين اثنتين في آنٍ

---

(1) انظر: فاخوري، عادل: **الاقتضاء في التداول اللساني** (مقال)، عالم الفكر، العدد 3، المجلد 20، 1989م، ص 141 ـ 166.

(2) **المدرسة التخاطبية أو نظرية الاتصال** التي قدمها فيلسوف اللغة الأمريكي «غرايس» H.P. Grice (1913 ـ 1988م). انظر: فاخوري: **الاقتضاء في التداول اللساني**؛ ويونس علي: مصدر سابق، ص164.

(3) **المدرسة الوظيفية (Functionalisme) هي المتفرعة الثانية بعد التوليدية من المدرسة الأم (البنيوية)** (Structuralism)، وتمثلها في دائرة اللسانيات حلقة براغ Prague Circle، التي أسسها اللساني التشيكي وليم ماثيوس Vilem Mathesius (1882 ـ 1945).

(4) (The Co-operative Principle) ذلك المبدأ الذي طرح مقابل «مبادئ المحادثة» (Conversational Maxims) ولتفسيرها.

(5) انظر: فاخوري: **الاقتضاء في التداول السياسي**، ص147؛ ويونس علي: (مصدر سابق)، ص 163. كما هو واضح فإن هذه المبادئ مقتبسة عن كانط والمقولات التي طرحها، أي الكمية والكيفية والإضافة والجهة.

واحد: **الأولى**، الحالة النموذجيّة: فيما إذا التزم المتكلم بجميع القواعد والمقولات الخطابيّة. **الثانية**، حالة الاختراق وعدم الالتزام بتلك القواعد، ولكل حالة آلية مواجهة وطريقة للتعاطي.

ويبدو أن تطبيق قواعد الاقتضاء في قراءة النّص يحتاج إلى التطوير في اتجاهين:

أولاً: الاتجاه الأفقي: بأن يعالج المفسّر موارد الاشتباك المفاهيمي الذي يحصل نتيجة الاختلاف في المرجعيّة اللغوية والثقافية، والعوامل النفسيّة والتاريخية، وقضايا اجتماعية. حتى لا نقتصر في المعالجات انطلاقاً من المنطق العام الذي يحكم التخاطبَ كما هو الحال في إشكالية مور[1] وغيرها.

ثانياً: الاتجاه العامودي: بأن يصار إلى تقنين التخاطب ليس فقط انطلاقاً من قواعد المنطق، بل نظراً إلى المنظومة المعرفيّة، والمرجعيّة الفكريّة وخصوصياتها أيضاً، كي ترصد نقاط الانكسار المفاهيميّة، والمنظومية، والمنطقيّة، وغيرها معاً ضمن مرجعيّة فكرية واحدة. ويأتي الحكم على النص مكتملاً وشاملاً من أبعاده المختلفة. وذلك لأننا لا يمكن أن نُخضع النص القرآنيّ لاعتبارات خارج إطار المنظومة المرجعيّة الخاصة به. وكل استعانة معرفيّة ينبغي أن تخضع لاعتبارات المنظومة المرجعيّة وخصائصها ومتطلباتها الذاتية، وفي غير ذلك فإننا نقوم بإخضاع النص لمطالب خارج إطاره المرجعي وهو ليس مطلوباً فقط، بل

(1) إشكالية مور Moor's Paradox هي الإشكالية التي تؤدي إلى الجمع بين الإثبات اللفظي والسلب الاعتقادي؛ انظر: **الاقتضاء في التداول اللساني** (مصدر سابق)، ص149.

يؤدّي إلى تشويه الفهم وسوء التفسير وفقدان التماسك المنطقي بين أجزاء الموضوع، وتالياً هو مرفوض من حيث المنهج وقواعد التفسير وثوابت المعرفة الموضوعيّة.

وفي مطلق الأحوال، فإن الفهم الذي يكونه المفسّر إما أن يخضع لاعتبارات معرفيّة واضحة ومتماسكة، وإما أن يعتمد على مكونات ذهن المفسّر ومزاجه سواء كانت سليمة أم لا. وفي الحالة الأولى فإن التفسير يكون موضوعيّاً من حيث المبدأ ومقبولاً من حيث الشكل، ولا يمكن الركون إلى التفسير في الحالة الثانية لأنه وإن كانت النتيجة سليمة (بحسب الاتفاق والصدفة) غير أنّ المنهج غير سليم، ومن هنا لا يمكن تبنّيه بحال.

المصادر والمراجع

أ ـ القرآن الكريم:

1 ـ **القرآن الكريم**: طباعة مؤسسة الإيمان، بيروت، ودار الرشيد، دمشق، (د. ت).

2 ـ **القرآن الكريم**: رواية حفص عن عاصم، فرست للطباعة والتغليف، القاهرة، 2005م.

ب ـ علوم القرآن:

1 ـ السيوطي، عبد الرحمن: **الإتقان في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م.

2 ـ الزركشي، بدر الدين: **البرهان في علوم القرآن**، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.

3 ـ الراغب الأصفهاني: **مفردات الراغب الأصفهاني**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

جـ ـ تفاسير القرآن:

1 ـ ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس 1997م.

2 ـ السيوطي، عبد الرحمن: **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

3 ـ الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1991م.

4 ـ بنت الشاطي: **عائشة**، عبد الرحمن: **التفسير البياني للقرآن الكريم**، دار المعارف، (د.ت.)م.

5 ـ دروزة، محمد عزت: **التفسير الحديث**، طبعة القاهرة، 1962م.

6 ـ رضا، محمد رشيد: **تفسير المنار**، دار الفكر، بيروت، 1973م.

7 ـ سيد قطب: **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت، 1987م.

8 ـ ابن عربي، محيي الدين: **تفسير القرآن الكريم**، دار اليقظة العربية، بيروت، 1968م.

د ـ دراسات قرآنية:

1 ـ الصدر، السيد محمد باقر: **المدرسة القرآنية**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1989م.

2 ـ الصغير، د. محمد حسين: **المبادئ العامّة للتفسير**، دار المؤرخ العربي، بيروتم.

3 ـ الذهبي، د. محمد حسين: **التفسير والمفسّرون**، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة،

4 ـ ابن تيمية، أحمد تقي الدين: **مقدمة في أصول التفسير**، دارالقرآن الكريم، الكويت 1971م.

5 ـ مجموعة من الباحثين: **دراسات في تفسير النص القرآنيّ**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2007م.

6 ـ الخولي، أمين: **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب**، دار المعرفة، بيروت، 1961م.

7 ـ عبد الكريم الخطيب: **القصص القرآني في منطوقه ومفهومه**، دار الفكر العربي، 1974م.

8 ـ الزوبعي، محمد طالب: **من أساليب التعبير القرآني**، أستاذ البلاغة والنقد، جامعة قار يونس.

9 ـ أبو زيد، د. حامد نصر: **الاتجاه العقلي في التفسير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 1998م.

10 ـ الغزالي، أبو حامد: **جواهر القرآن ودرره**، دار الجيل ـ دار الآفاق الجديدة، بيروت 1988م.

11 ـ الرومي، فهد: **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ.

12 ـ جولد تسيهر: **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: محمود النجار، دار الهلال، بيروت.

13 ـ المودودي، أبو الأعلى: **مبادئ أساسية في فهم القرآن**، ترجمة: خليل حامدي، دار القلم، الكويت 1391هـ.

14 ـ أركون، محمد: **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.

15 ـ أبو زيد، نصر حامد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999م.

16 ـ أبو زيد (نفسه): **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 2000م.

17 ـ أبو زيد (نفسه): **نقد الخطاب الديني**، مدبولي، القاهرة، ط4، 1997م.

هـ ـ مراجع متفرقة:

1 ـ الطاهر، د. علي جواد: **منهج البحث الأدبي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988م.

2 ـ محمد قاسم، د. محمد: **المدخل إلى مناهج البحث العلمي**، دار النهضة العربية، بيروت، 1999م.

3 ـ اندريه، لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، طبعة باريس ـ بيروت، 1996م.

4 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة**، نشر د. علي عبد الواحد وافي، ج4، القاهرة، 1960م.

5 ـ الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986م.

6 ـ فضل، د. صلاح: **علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته**، دار الشروق، بيروت، 1419هـ ـ 1998م.

7 ـ باربور، إيان: **العلم والدين**، الترجمة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، نشر دانشكاهي، طهران: 1995م.

8 ـ ياسين، عبد الجواد: **السلطة في الإسلام، العقل الفقهيّ السلفي بين النصّ والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م.

9 ـ الشاطبي، أبو اسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة، بيروت، 1994م.

10 ـ الإمام علي: **نهج البلاغة**، تحقيق: د. صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، (د.ت).

11 ـ الطوسي، محمد بن الحسن: **فهرست الشيخ الطوسي**، منشورات الشريف الرضي، قم، (د.ت).

12 ـ المعتوق، د.أحمد: **الشريف المرتضى: حياته، ثقافته، أدبه ونقده**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت.

13 ـ كوثراني، وجيه: **التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب،الأحوال والأزمنة**، بيروت، 2001م.

14 ـ مدكور، محمد سلام: **مباحث الحكم عند الأصوليين**، البيان العربي، القاهرة.

15 ـ الحكيم، محمد تقي: **الأصول العامّة للفقه المقارن**، دار الأندلس، بيروت، 1963م.

16 ـ الشافعي، محمد بن إدريس: **الرسالة**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

17 ـ الجرجاني، عبد القاهر: **أسرار البلاغة**، مطبعة محمد صبيح، القاهرة، 1963م.

18 ـ الجويني،عبد الملك (إمام الحرمين): **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت 1997م.

19 ـ الهمذاني، القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1966م.

20 ـ الباقلاني، أبو بكر: **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، 1963م.

21 ـ حنفي، د. حسن: **من العقيدة إلى الثورة**،المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1988م.

22 ـ المفيد، محمد بن نعمان: **النكت الاعتقادية**، ضمن، مصنفات الشيخ المفيد، ج10، قم، 1413هـ.

23 ـ المفيد، (نفسه)، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، ضمن: **مصنفات الشيخ المفيد**، ج4، قم، 1413هـ.

24 ـ تامر، عامر: **الغزالي بين الفلسفة والدين**، رياض الريِّس للكتب والنشر، لندن، 1978م.

25 ـ الفارابي، أبو نصر: **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، د.ت.

26 ـ ابن رشد: **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م.

28 ـ السهروردي، شهاب الدين: **رسالة في اعتقاد الحكماء**، من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1993م.

29 ـ الشيرازي، صدر الدين: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، طبعة طهران، 1387هـ.

30 ـ الشيرازي، صدر الدين محمد: **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، طبعة مشهدم.

31 ـ الشيرازي، صدر الدين: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م.

32 ـ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده: **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983م.

33 ـ مالك بن نبي: **وجهة العالم الإسلاميّ**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1981م.

34 ـ شووان، فريتيوف: **جوهر وصدف العرفان الإسلاميّ**، الترجمة الفارسية: د. **مينوحجّت**، نشر سهروردي، طهران، 2001م.

35 ـ بدوي، عبد الرحمن: **شطحات الصوفيّة**، وكالة الأنباء، الكويت، 1978م.

36 ـ أركون، محمد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999م.

37 ـ سروش، عبد الكريم: **القبض والبسط في الشريعة**، ترجمة: د. دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002م.

38 ـ سروش، د. عبد الكريم: **بسط تجربة نبوي (تعميم التجربة النبوية)**، مبحث: الذاتي والعرضي في الأديان، مؤسسة فرهنكي صراط، طهران 1999م.

39 ـ أركون، محمد: **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987م.

40 ـ بيار غيرو: **علم الدلالة**، ط1، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، 1986م.

41 ـ ضميران، محمد: **العبور من عالم الأسطورة إلى عالم الفلسفة** (بالفارسية)، هرمس، طهران، ط1، 2000م.

و ـ المراجع الأجنبية:

- Jan Hjarpe: Sharia, Gudomlig lag i en varld i forandring; Norsteds forlag, Stockholm, 2005.
- Christoph Luxenberg: The Syro - Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran, Hans Schilr Publishers, 2007.

...إنّنا ملزمون بفهم خطابات القرآن بمنهجيّة ملائمة ورصينة تكفل الوصول إلى مقاصد الكتاب ومراميه. ويتطلّب ذلك الإلمام بحيثيّات المنهج وقضايا الخطاب في آنٍ واحدٍ. وفي ما يتّصل بالمنهج، فإنّه يعتبر موضوعاً إشكاليًا في جميع المعارف النظريّة وذلك لصعوبة تحديده بدقّة وبموضوعيّة من جهة، ولعدم إمكانيّة حسم تعدّده أو وحدته في تلك المعارف من جهة أخرى. ولكن مع ذلك كلّه فإنّه يعتبر مقوّما أساسيًا لكل معرفة مضبوطة... وأمّا الخطاب القرآنيّ وحيثيّاته فهو بدوره موضوع أساسيّ وإشكاليّ معاً. فإنّه أساسيّ لمقاربة النصوص القرآنيّة وفهمها الدقيق، وإنّه إشكاليّ لتعدّد وجوه الخطاب القرآنيّ والتباس تلك الوجوه على العديد من المفسّرين الذين لم يتمكّنوا من تمييز بعضه عن بعضه الآخر، وتحديد ما هو المعتمد في الآيات التي يسعى لتفسيرها. وهذا ما يولّد نقاط استفهام أمام فهم العديد من المفسّرين الذين لم ينطلقوا من اعتبارات خطابيّة واضحة لفهم القرآن الكريم، واستيعاب رسالته، وتحديد مراده.

المؤلف

THE METHODOLOGICAL BASICS OF QURANIC EXEGESIS

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

KORAN STUDIES SERIES


ISBN 978-9953-538-32-7



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com